

Università di Pisa



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia e Forme del Sapere

TESI DI LAUREA

Quale Dio nell'età del nichilismo?

L'interrogare radicale di Weischedel

Candidata

Camilla Penni

Relatore

Prof. Adriano Fabris

Anno Accademico 2012/2013

A Gianluca e Stefania

INDICE

Introduzione	4
---------------------------	---

1° CAPITOLO

Lo scenario contemporaneo: i nuovi presupposti della teologia filosofica

I. Cercare Dio dopo la sua morte: la sfida del nichilismo ad ogni legittimo discorso sul divino.	12
II. Una teologia filosofica che si sviluppa a partire dall'uomo: il Dio kantiano come "nozione necessaria della ragione".	21
III. Heidegger e i limiti del pensiero metafisico oggettivante: accostarsi all'essere senza i limiti del linguaggio.	32

2° CAPITOLO

La disputa con Gollwitzer e il confronto con la teologia rivelata

I. Fede cristiana e pensiero filosofico: la formula " <i>philosophia ancilla theologiae</i> " nell'impasse del nichilismo.	41
II. La notificazione fondamentale della fede e la dogmaticità dell'interrogare radicale nel confronto tra le "esperienze fondamentali".	53
III. Possono fede cristiana e pensiero filosofico darsi simultaneamente nella medesima persona? Conciliabilità e coesistenza a partire dalla diversità degli scopi.	65

3° CAPITOLO.

Possibilità e definizione del Dio dei filosofi: la soluzione di Weischedel

I.	Per una teologia “all’altezza dei tempi”.	74
II.	Scetticismo, interrogare radicale e problematicità: la propedeutica necessaria ad una legittima ricerca di Dio.	88
III.	In bilico sugli abissi del non-essere: la condizione di possibilità del mistero.	98
IV.	L’oscillazione assoluta e il limite dell’interrogare radicale: l’unico Dio possibile.	112
Conclusioni		122
Bibliografia		130

Introduzione

Questa tesi nasce dalla convinzione che i risultati migliori si ottengono quando si conoscono i propri limiti. La consapevolezza di essi non è innata, ma si raggiunge a posteriori: attraverso tentativi, errori di valutazione, passi falsi o avventati. In tutto questo c'è una costante imprescindibile, che è l'esperienza. L'uomo conosce – se stesso e il mondo – attraverso un confronto continuo con ciò che è e può essere esperito. Nell'esperienza l'uomo impara a capire quello che gli è concesso e quello che gli è negato. Una conoscenza di questo tipo permette di ottimizzare le strategie d'azione, di avanzare con maggiore sicurezza, di saper riconoscere quali sono le potenzialità del territorio all'interno del quale ci si sta muovendo.

Il limite di per sé non è un ostacolo, o meglio, non deve essere considerato tale. L'ostacolo è infatti qualcosa che intralcia il procedere del soggetto verso un obiettivo precedentemente designato. Il limite assume lo statuto dell'“ostacolo” unicamente nel momento in cui l'uomo stabilisce che il suo obiettivo si trova al di là di esso. Tuttavia, pensare di poter transcendere la barriera che delimita i territori dell'empiria mette a rischio tutti i traguardi parziali raggiunti fino a

quel momento. L'ambizione di volere "scavalcare il muro" significa infatti decidere consapevolmente di perdere il contatto con ciò che rende possibile la conoscenza del limite stesso. Tale salto nel vuoto non è pensabile né giustificabile. Analogicamente, sarebbe come il voler rinnegare l'utilità delle lettere dell'alfabeto nel momento in cui ci si rende conto che le parole che con esse si possono comporre non sono sufficienti ad esprimere la bellezza armonica di una poesia lirica. La conoscenza del limite permette all'uomo di portare ai confini estremi le potenzialità dell'intelletto interrogante e in ciò egli imparerà a trovare appagamento.

Nel panorama filosofico contemporaneo sono presenti le condizioni ottimali perché l'uomo possa intraprendere il cammino verso il limite. In realtà si può fare molto di più: in duemilacinquecento anni di filosofia in molti si sono spinti sin laggiù – seguendo anche strade diverse. Quello che contraddistingue la situazione attuale è che adesso siamo a conoscenza di tutti gli errori commessi, di ciò che ha fatto fallire i tentativi precedenti. Tra i pensatori che si sono avventurati, alcuni hanno tentato di trascendere l'esperienza e di recidere il vincolo essenziale che ci lega ad essa – perdendosi dunque nella mera speculazione; altri non hanno saputo cogliere la portata dell'esperienza del limite, rinunciando quindi a contestualizzarlo in

modo corretto. Nella riflessione di Weischedel, quello che qui si sta indicando con il termine “limite” è la problematicità radicale di tutto ciò che è. In altre parole quindi, le indagini teoretiche svolte finora non hanno saputo far buon uso dell’esperienza della problematicità radicale della realtà. Il merito di Weischedel è quello di aver saputo intuire ed elaborare nel miglior modo possibile gli elementi funzionali ad una riflessione filosofica che voglia legittimamente spingersi ai confini del sapere umano in un’epoca dove si era persa la speranza in qualunque tipo di Verità.

Chiedersi “quale Dio” sia possibile è la domanda che si pone colui che arriva ai piedi della Grande Muraglia della problematicità; un quesito legittimo sul quale si interroga il pensatore ardito, che – intuendo l’abisso oltre ciò che gli è dato esperire e, al contempo, la propria finitezza – non si aggrappa allo sterile dubbio di un banale scetticismo, ma prova a riflettere sulla condizione di possibilità del limite stesso. Nel quadro generale di un’indagine filosofica contemporanea si vedrà come la domanda su Dio sia dunque doverosa da parte di un interrogare che voglia veramente spingere se stesso fino al confine consentito.

“Dio è morto” perché probabilmente chi lo ha cercato lo ha fatto nel modo sbagliato. L’uomo contemporaneo, sulla base di un

imprescindibile interrogare radicale, si troverà costretto a “ripensare radicalmente Dio, a riconsiderare il concetto di Dio ereditato da una tradizione bimillenaria, filosofica e religiosa”¹.

Nel I capitolo di questa trattazione si discuterà quindi su come il necessario punto di partenza sia quello che sembrava il punto di arrivo: lo scenario filosofico attuale che, sotto l’egida di un irreversibile nichilismo, sembra non voler lasciare spazio ad una nuova teologia filosofica. L’impostazione che ne deriva è tuttavia indispensabile per il filosofo che voglia spogliarsi di ogni dogmatico residuo metodologico del passato. Si è di fronte a quella che, a prima vista, appare un’impresa titanica: si tratta di provare a trovare una Verità laddove sono state abbattute le fondamenta di ogni Assoluto. Per questo motivo si prenderà in esame la riflessione di Heidegger il quale, nonostante si opponga ad ogni teologia filosofica, intravede la possibilità di un superamento del nichilismo in una direzione che interessa Weischedel; un linguaggio non oggettivante (poiché riferito a qualcosa che non può essere esperito), stabilendo nuove modalità di

¹ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1997, p. 11 (ed. orig. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, 1984).

relazione tra il soggetto e l'essere, si rivelerà come l'unica via percorribile dall'uomo che vuole accostarsi alla verità dell'essere.

Nel quadro contemporaneo delle premesse a partire dalle quali Weischedel elabora la sua riflessione si inserisce anche il filosofo di Königsberg. Il Dio di Kant è un postulato che una teologia filosofica che tenti di giungere a certezze teoretiche non può accettare. Weischedel si oppone all'idea di un Dio prodotto dalle esigenze della ragione, per argomentare in favore di un Dio che è, al contrario, condizione di possibilità dell'interrogare razionale. Questa posizione tuttavia, in virtù dell'interrogare radicale – motore irrimovibilmente primo della riflessione –, non prevede il supporto della fede religiosa. Nel II capitolo, prendendo in esame la disputa con Gollwitzer, si esporranno le ragioni per cui il filosofare che Weischedel ritiene valido in epoca contemporanea non possa accettare la fede come risposta non-problematizzabile a quel nichilismo che, non perdendo di mira una possibile soluzione, viene definito “aperto”. L'analisi dell'“esperienza fondamentale” della fede e quella della filosofia metterà in rilievo come l'ambito del “credere” e quello del “pensare” – nel senso dell'interrogare scettico in questione – abbiano un'impostazione che strutturalmente impedisce una loro compatibilità. Gollwitzer propone una prospettiva interessante circa la possibile

compatibilità di filosofia e fede cristiana: tuttavia Weischedel mostrerà come l'interrogare filosofico non possa accettare, per le sue domande radicali, risposte che provengono da un ambito che prevede l'esautorazione del pensiero.

Il III capitolo definisce la posizione di Weischedel: i presupposti su cui essa si edifica e le implicazioni dal punto di vista teologico-filosofico. Un discorso filosoficamente coerente su Dio sarà possibile unicamente a partire dalla fedeltà assoluta all'esperienza filosofica fondamentale della problematicità radicale. Ed è proprio tale esperienza, garanzia oggettiva di ogni filosofare legittimo, che attiva e promuove l'interrogare radicale (sopito nell'uomo che non ha ancora esperito la problematicità del tutto). Il *Fragen*, sviluppandosi sotto forma di scepsi – nel significato di “riflessione che vaglia criticamente” –, si prefigge l'obiettivo di demolire ogni risposta che non abbia solide fondamenta. La distruzione non è fine a se stessa: l'obiettivo è quello di avvicinarsi al nucleo profondo del reale, ad una verità non ulteriormente problematizzabile. Lo scetticismo è infatti una prospettiva che la problematicità radicale invita ad adottare, ma sulla quale il pensiero non può indugiare a lungo: paralizzare l'interrogare su una posizione scettica genera quel vacuo nichilismo dogmatico che Weischedel sa bene di dover rifuggire. Filosofare

significa dunque trascinare ogni cosa nel vortice del dubbio; in tal modo la destinazione finale dell'interrogare scettico non potrà che essere quella problematicità inizialmente intuita, condizione d'esistenza non problematizzabile dell'interrogare stesso. La problematicità è la realtà ultima ed incrollabile a cui l'interrogare finalmente approda. Essa significa oscillazione: la realtà è infatti un precario equilibrio sopra il vertiginoso abisso del Nulla. Tutto oscilla imprevedibilmente ed incomprensibilmente tra l'essere e il non-essere. Si discuteranno quindi le implicazioni di quanto si è finora detto, per capire dove, come e perché un discorso su Dio può legittimamente inserirsi all'interno di quest'impalcatura così saldamente ancorata all'esperienza umana. Paradossalmente si vedrà come la condizione di possibilità della problematicità radicale esperita sia l'epicentro di una teologia filosofica in epoca nichilista. Tale condizione d'esistenza, un da-dove misterioso a cui l'uomo non ha intellettualmente accesso – in quanto situato su un piano dell'essere diverso da quello di cui fa parte tutto l'esperibile –, è l'unico Dio possibile. Sulla scia della lezione heideggeriana, Weischedel passerà infine ad analizzare le possibilità di definizione del Dio dei filosofi giungendo a straordinari e soprattutto insuperabili risultati. L'esito dell'indagine indica che l'interrogare radicale non può procedere oltre; Dio è l'“oscillazione

assoluta”, ma il pensiero umano non ha accesso alle più recondite profondità di questo mistero: così, a posteriori e con una consapevolezza senza precedenti nella storia della teologia filosofica, Weischedel capisce che l’unica cosa da fare è lasciare spazio al silenzio.

Il discorso, dal punto di vista teoretico, è giunto ad un livello che il filosofo non può “fisiologicamente” sviluppare in modo ulteriore. Ciononostante una teologia filosofica di questo tipo, lungi dall’essere un traguardo, è un nuovo punto di partenza: essa sembra infatti la premessa generale ad una serie di considerazioni possibili solo all’uomo che ha esperito il limite – e ha indagato a partire da esso; considerazioni che, non essendo oggetto di questa tesi, ci si limiterà ad accennare nelle conclusioni.

1° CAPITOLO

Lo scenario contemporaneo: i nuovi presupposti della teologia filosofica.

I. Cercare Dio dopo la sua morte: la sfida del nichilismo ad ogni legittimo discorso sul divino.

Dio è stato seppellito, l'assassinio è ormai compiuto². La terra inizia a tremare, inevitabilmente cedono le fondamenta instabili di tutto ciò che in duemila anni era stato costruito. Ogni certezza si sgretola nella potenza di un terremoto psicologico senza precedenti nella storia dell'umanità.

Nietzsche aveva capito che Dio era solo la punta eccelsa di un *iceberg* di verità e valori che l'uomo aveva elaborato per non sprofondare negli abissi vertiginosi dell'irrazionalità dell'essere; tutto ciò che dava senso e ordine alla vita, che evitava l'impatto dell'uomo con il flusso caotico del non senso, crolla inesorabile sotto la spinta di una riflessione destinata ad essere, sotto punti di vista diversi, sia traguardo che punto di partenza per nuove riflessioni.

² Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Rusconi, Milano 2010, aforisma n. 125 (ed. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882).

La concezione fondamentale da cui muove Weischedel nell'opera che rappresenta una delle elaborazioni più illuminate e complete nella filosofia del XX secolo - *Il Dio dei filosofi*³ - è che il pensiero attuale è segnato in modo irrimediabile dal nichilismo. Il filosofare contemporaneo, che si interroga sulla possibilità e sulla legittimità di un discorso sul divino, sul fondamento ultimo del reale e sul senso di quest' ultimo, deve quindi necessariamente confrontarsi con il fenomeno che si profila come il tratto di fondo "che caratterizza la nostra epoca"⁴.

"Guardare negli occhi il Nulla assoluto"⁵ diviene un atto di coraggio che la coscienza critica di ogni uomo è ormai costretta a compiere e l'Assurdo, inteso come il senso di spaesamento generato dal mondo che delude le aspettative razionali che l'uomo riponeva in esso⁶, annienta irreversibilmente la speranza di muovere passi verso una pretesa Verità.

³ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, I-III, trad. it. di S. Brusati, R. Brusotti, L. Mauro, C. Reinberg, a cura di L. Mauro, Il melangolo, Genova 1988-1995 (ed. orig. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, I-II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971).

⁴ Ivi, vol. III, p. 229.

⁵ P. Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, in *Philipp Mainländer: Schriften in vier Bänden*, a cura di Georg Olms Verlag, Hildesheim 1996-1999, vol. I, p. 358.

⁶ Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it di A. Borelli, Bompiani, Milano 2011 (ed. orig. *Le Mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, Paris 1942).

Lo schiavo esce dalla caverna e... non trova niente⁷: l'*horror vacui* "che ci afferra davanti agli orizzonti liberi"⁸ di questo "mare così aperto"⁹, è il sentimento drammatico che caratterizza la disperazione nichilista.

Insieme a Dio muoiono ogni orizzonte di senso ed ogni possibilità di attingere al significato ultimo della realtà; il reale perde significato, fondamento e consistenza, appare "problematico e nullo nel suo essere"¹⁰ (nichilismo noologico¹¹). Non resta che fare i conti con l'ombra minacciosa di questo "fenomeno storico esperibile"¹² (in realtà, come lo sviluppo di ogni nichilismo che non voglia dirsi *passivo*¹³ mostra, le vie aperte da questa prospettiva conducono sempre a più stabili e autentici risvolti: la minaccia è quindi solo

⁷ Cfr. Platone, *La Repubblica*, libro VII.

⁸ G. Campioni, *Il "sentimento del deserto". Dalle pianure slave al vecchio occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheid* trad. it di S. Giametta, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, p. 60 (ed. orig. *Der europäische Nihilismus*).

⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Idilli di Messina, La gaia scienza, Scelta di frammenti postumi* (1881-1882), trad. it di M. Montinari – F. Masini, a cura di G. Colli – M. Montinari, Mondadori, Milano 1971, aforisma 343, p. 195 (ed orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882).

¹⁰ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., citazione riportata da R. Garaventa, *Nichilismo, teologia ed etica. Saggio su Wilhelm Weischedel*, Milella Editore, Lecce 1989, p. 31.

¹¹ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 213.

¹² W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. II, p. 285.

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli – M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, tomo 2, pp. 12-13.

apparente); ombra che, come Nietzsche aveva intuito¹⁴, “è divenuta, se lo sguardo non ci inganna, ancora più lunga e più scura”¹⁵.

Ascoltare la voce di Weischedel significa attraversare le macerie prodotte dal nichilismo in una direzione diversa da quella intrapresa di Nietzsche.

Entrambi sanno di trovarsi in quel “deserto” dal quale è necessario partire e altrettanto indispensabile uscire per ogni riflessione filosofica che non voglia rinunciare a se stessa. Come già lo sviluppo del pensiero nietzscheano mostra, il nichilismo non è il traguardo finale dell’umanità, ma la riflessione di Weischedel si sviluppa seguendo un filone alternativo.

Il nichilismo *attivo* di Nietzsche, come viene definito nei *Frammenti postumi*¹⁶, è quell’atteggiamento volto a creare nuovi valori attraverso il rifiuto dei valori tradizionali e la presa di coscienza che l’esistenza dell’uomo è essenzialmente terrena. Esso si pone come condizione per il superamento del nichilismo stesso e per l’affermazione della Volontà di Potenza, ma sembra rassegnarsi, sul piano conoscitivo, agli

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., V libro, aforisma n. 343.

¹⁵ W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in “Evangelische Theologie”, n. 5, München 1962.

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit.

esiti a cui la critica della metafisica ha condotto: impossibilità di giungere ad una prospettiva di verità sull'esistenza e di capire la struttura ultima del reale.

Weischedel, nonostante accolga con favore il superamento della filosofia del soprasensibile, avverte l'“ombra del nichilismo”¹⁷ che incombe pericolosamente sull'essenza propria della riflessione filosofica: si tratta dunque di capire se un nuovo e più autentico filosofare sia possibile proprio nell'età “[...] segnata dall'assenza di certezze”, in cui “niente è saldo, niente poggia su ferma fede”¹⁸. Proprio in questo contesto la filosofia deve riuscire ad esprimere la sua più profonda e genuina essenza. Il tentativo di Weischedel sarà, infatti, quello di affrontare la provocazione nichilista difendendo e riaffermando la legittimità della filosofia di approcciarsi alle questioni metafisiche, sebbene con modalità diverse rispetto al passato. Questo significa che, proprio a partire dall'ineludibile esperienza nichilistica, ma con il preciso intento di superarla, la filosofia deve tornare ad occuparsi dei fondamenti del reale fenomenico. In particolare come si può inserire il discorso di una teologia filosofica (considerata ancora

¹⁷ Cfr. S. Semplici, *Un filosofo “all'ombra del nichilismo”*: W. Weischedel, Editore Armando Armando, Roma 1984.

¹⁸ Dal *Nachlass der Achtzigerjahre*, ed. Schlechta, III, p. 634, citazione tratta da S. Semplici, *Un filosofo “all'ombra del nichilismo”*, cit., p. 8.

da Weischedel “una esigenza irrinunciabile per il filosofare”¹⁹: infatti quando il pensiero si volge alla totalità di ciò che è, esso investe, seppur in forma problematica, l’ambito in cui, all’interno del Tutto, l’antica tradizione colloca Dio²⁰) in uno scenario in cui viene meno il fondamento dell’essere e dell’aver senso delle cose? Si deve verificare la legittimità di un discorso su Dio tenendo conto del fatto che esso deve inserirsi nell’orizzonte problematico del nostro tempo. Il tentativo che Weischedel sente l’esigenza di compiere è proprio quello di ripristinare un’indagine filosofica che abbia per oggetto Dio nell’epoca in cui l’istanza teologica della filosofia è stata annientata dal peso delle conclusioni nichiliste; si fa strada la necessità di una teologia filosofica che tenti di pervenire speculativamente a quel dio di cui la filosofia non può accettare la morte, e ciò per due motivi:

1. In primo luogo, come è già stato detto, perché essa ha per oggetto il fondamento su cui tutto, anche il soggetto pensante, deve basarsi: “se tale fondamento diviene problematico, allora lo diviene anche tutto ciò su cui l’uomo ha creduto di fondarsi”²¹;

¹⁹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 19.

²⁰ *Ibid.*

²¹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 60.

2. nel momento in cui il nichilismo dichiara l'assenza di ogni verità diviene “dogmatico”²², negando in questo modo i presupposti del filosofare.

Il nichilismo, in conclusione, “rappresenta per Weischedel una sfida, una provocazione per ogni filosofare autentico”²³, in quanto, seguendo il crollo della metafisica, “segna la crisi di ogni teologia filosofica”²⁴. Nietzsche deve essere l'esempio per quanto riguarda la pratica di distruzione delle “menzogne millenarie” (tali perché edificate su falsi presupposti e non vagliate criticamente) però, nella consapevolezza che ciò non porterà l'interrogare della filosofia in un vicolo cieco.

Il filosofo contemporaneo deve necessariamente avere un'impostazione nichilista, nel senso che ogni verità deve essere continuamente messa in discussione, lasciando tuttavia spazio per la possibilità di una risposta: si parla quindi di “nichilismo aperto”²⁵ che,

²² W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 211.

²³ R. Garaventa, *Nichilismo, teologia ed etica*, cit., p. 27.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 209.

nella problematizzazione incessante di ogni pretesa di verità e senso, non perde di mira una possibile risposta²⁶.

Il Dio che Weischedel vuole riportare in vita non può essere il Dio che si è fatto con tanta facilità uccidere dagli uomini. Come può il fondamento primo e originario morire per mano della più piccola parte di quel Tutto di cui Egli è principio? Tale paradosso è indice del fatto di come ogni teologia filosofica del passato si sia sviluppata sulla base di “presupposti non provati ed assunti come auto-evidenti”²⁷, e per questa ragione si rivela inaccettabile.

Porsi seriamente il problema di Dio nell’età del nichilismo significa quindi capire se è possibile riproporre un discorso sul divino “all’altezza dei tempi”²⁸ e dunque di analizzare se esso sia in qualche modo superabile “cercando una via d’uscita che passi attraverso la stretta della morte di Dio”²⁹. Anche nell’ottica di Weischedel, quindi, il nichilismo viene concepito come uno stadio “in cui non è possibile

²⁶ Cfr. anche W. Pannenberg, *Il problema di Dio* in “*Evangelische theologie*”, 1965.

²⁷ *Gibt es eine philosophische Theologie?*, in *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*, de Gruyter, Berlino 1960, p. 145.

²⁸ R. Garaventa, *Nichilismo, teologia ed etica*, cit., p. 34.

²⁹ Ivi, p. 35.

vivere, che non deve restare stadio finale, ma al massimo costituire un momento di passaggio, per quanto ineluttabile”³⁰.

Un discorso su Dio filosoficamente legittimabile nel panorama nichilista è possibile solo per colui che si pone nel punto zero di quello che è stato definito un “nichilismo aperto”. Solamente a partire da qui, infatti, è possibile che, nel venir meno di tutte le certezze, emerga sotto nuove forme la verità. La ricerca di una nuova via metafisica da percorrere, schivando i tentativi falliti del passato, si configura come un’impresa estrema: si tratta di “elaborare una possibile teologia filosofica nella situazione dell’impossibilità della teologia filosofica”³¹.

Come si vedrà più avanti, solo lo scetticismo radicale fornirà gli strumenti metodologici per intraprendere tale via.

³⁰ H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, Munchen 1970, p. 85, citazione tratta da R. Garaventa, *Nichilismo, teologia ed etica*, cit., nota 21, pag. 34.

³¹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. II, p. 354.

*II. Una teologia filosofica che si sviluppa a partire dall'uomo: il Dio kantiano come "nozione necessaria della ragione"*³².

Diviene adesso necessario fare un salto indietro di un paio di secoli per prendere in esame il pensiero di un filosofo il cui contributo è stato determinante nella storia della teologia filosofica: si parlerà della cesura operata da Kant nella tradizione della disciplina in questione e della soluzione (apparente) che egli si persuase di aver fornito al problema. Tale frattura è, infatti, un ulteriore elemento di cui Weischedel dovrà tenere conto nel suo progetto di elaborazione di una teologia filosofica che abbia pretese di validità.

Nella fase critica del suo pensiero, anche Kant sente l'esigenza di indagare la possibilità di una teologia filosofica; la questione si inserisce nel contesto del suo interesse centrale per la metafisica, una

³² I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 217. Questa espressione, tratta dalla "Dialettica trascendentale", si riferisce qui, più in generale, anche (e soprattutto) al concetto di Dio come *postulato* che Kant tratta ne *La Critica della Ragion Pratica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993 (ed. orig. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) e ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari, 1980 (ed. orig. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793). Sebbene Kant distingua chiaramente la funzione dell'"idea di Dio" (in ambito teoretico) da quella di "Dio come postulato" (in ambito pratico), la generalizzazione che qui si propone è finalizzata a far comprendere come Weischedel critichi, complessivamente, la concezione di una teologia che si sviluppi a partire dalle esigenze dell'uomo.

volta “regina di tutte le scienze”³³, adesso “matrona”³⁴ disprezzata e ripudiata dalla società, ma della quale, tuttavia, non si potrà mai fare a meno: che l’uomo possa un giorno rinunciare del tutto alla ricerca metafisica è una prospettiva così poco probabile quanto quella che egli smetta completamente di respirare, per non produrre aria impura³⁵. L’inevitabile tendenza della ragione a trascendere i propri limiti per cogliere la totalità della realtà è un “istinto metafisico”, che spinge l’uomo a cercare risposte in un territorio inaccessibile alla ragione stessa, la quale diviene in questo modo responsabile dei suoi errori³⁶. Si tratta, dunque, di compiere un’analisi critica dei fondamenti del sapere per capire “che cosa e quanto possono conoscere intelletto e ragione, a prescindere da ogni esperienza”³⁷; si discute della possibilità di fare della metafisica una scienza³⁸.

³³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 5 (ed. orig. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995, p. 251 (ed. orig. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783).

³⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 235-439.

³⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 210.

³⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 235-439.

La critica della ragion pura si traduce in un processo della ragione a se stessa in cui essa, imputato e giudice allo stesso tempo, muove una critica radicale ai propri fondamenti al fine di stabilire i suoi limiti.

La ragione, perciò, per natura cerca Dio, oggetto primo della metafisica, “concetto che chiude e corona tutta la conoscenza umana”³⁹. La teologia filosofica è per Kant, così come per Weischedel, l’interesse principale della metafisica e, quindi, della filosofia in generale. Si tratta, in definitiva, di vagliare criticamente la possibilità di un discorso metafisico su Dio.

In seguito all’esame critico delle tre prove tradizionali dell’esistenza di Dio (prova ontologica, cosmologica, fisico-teologica)⁴⁰, Kant dichiara l’impossibilità di dimostrare speculativamente l’esistenza dell’Essere supremo: “tutti i tentativi di usare la ragione in modo puramente speculativo in relazione alla teologia sono del tutto privi di risultati, nulli e senza valore in base alla loro stessa natura”⁴¹ in quanto non è in alcun modo possibile alla ragione umana “provare, con

³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 210.

⁴⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 374-400.

⁴¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, pp. 216-217.

finalità teoretiche, l'esistenza dell'essere originario inteso come divinità⁴².

Tuttavia, nell'ambito della pura speculazione filosofica, l'idea di Dio (così come la nozione di *noumeno*) assume una valenza logica indispensabile. Tale idea, infatti, se usata illegittimamente in modo *costitutivo* – pensata come riferita ad un oggetto che trascende l'esperienza – conduce ad esiti dialettici; se all'idea di Dio viene invece riconosciuta funzione *regolativa* – per cui è pensata non come fonte diretta di conoscenza, ma come principio di orientamento per il procedere dell'intelletto –, essa risponde ad un interesse fondamentale della ragione, che è quello di dare coerenza, ordine ed unità ai concetti dell'intelletto. “La ragione guida l'intelletto secondo un principio di unità sistematica”⁴³ e l'idea è il “*focus imaginarius*”⁴⁴ che conferisce ai concetti dell'intelletto “la massima unità insieme con la massima estensione”⁴⁵.

⁴² Ivi, p. 217.

⁴³ A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 79.

⁴⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 408.

⁴⁵ *Ibid.*

Dio, nell'ambito teoretico, è quindi una "nozione necessaria della ragione"⁴⁶, la cui conoscenza rimane preclusa all'uomo, che non potrà in alcun modo né dimostrare la sua esistenza (o inesistenza), né conoscere la sua natura, né sapere qualcosa circa un suo eventuale rapporto col mondo.

Alla luce dell'analisi delle possibilità speculative della ragione, Kant sancisce l'impossibilità di sviluppare una teologia razionale fondata, quindi, di pervenire speculativamente al divino⁴⁷.

L'impossibilità di una teologia filosofica di questo tipo non implica, tuttavia, l'impossibilità dell'esistenza di Dio inteso come Essere sommo, ma evidenzia solamente come la ragione teoretica non possa attingere ad un tale Essere. Nonostante questa apparente conclusione agnostica, infatti, il filosofo di Königsberg, approderà per una via diversa da quella teoretica alla dimensione trascendente, così pericolosamente minacciata dal "tribunale della ragione": la figura di Dio sarà, dunque, oggetto di un altro ambito, del quale si occuperà *La*

⁴⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 217.

⁴⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 400-439.

*critica della ragion pratica*⁴⁸ (e, successivamente, *La religione nei limiti della sola ragione*⁴⁹).

Sul piano pratico, Dio è un postulato di cui la ragione deve ammettere l'esistenza al fine di garantire l'ordine morale; data infatti l'esistenza di un imperativo morale, valido a priori e in modo incondizionato, Dio è una necessità della morale ammessa per rendere possibile la realtà della morale stessa, la quale può essere giustificata solo sulla base di un possibile accordo tra virtù e felicità – il “Sommo Bene” –, di cui Dio, appunto, deve farsi garante. L'inesistenza di Dio sarebbe, infatti, causa di un dissidio nella ragione dato dalla consapevolezza che, nell'esistenza effettiva, l'adempimento della legge morale non implica quella felicità a cui l'uomo (degnò di essa in quanto virtuoso) aspira per natura.

Kant pone dunque i fondamenti di una teologia filosofica nel campo della ragion pratica, la quale sembra fornire una soluzione al problema filosofico di Dio⁵⁰, nonché l'unica via praticabile in tale direzione.

⁴⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit.

⁴⁹ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit.

⁵⁰ Si noti che “L'argomento morale non deve fornire alcuna prova oggettivamente valida dell'esistenza di Dio”, esistenza che “si deve soltanto presupporre, ma non provare”, I. Kant, *Critica della ragion pura*, citazione tratta da W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 224.

Il proposito di Weischedel è quello di aprirsi un varco proprio laddove Kant vedeva solo una strada sbarrata. E' lecito proporre una via conoscitiva volta a determinare teoreticamente qualcosa che riguardi l'esistenza di Dio, senza far dipendere quest'ultima da una norma pratica? Infatti, se il nesso necessario fra felicità e legge morale – pilastro su cui verte la prova morale dell'esistenza di Dio –, o la legge morale stessa, dovessero diventare problematici, l'intero impianto della teologia filosofica kantiana verrebbe messo in crisi⁵¹.

Kant “dopo aver distrutto la tradizionale teologia metafisica, ha intrapreso una nuova via, quella della teologia filosofica fondata sulla morale”, ma “anche tale via si manifesta impraticabile”⁵².

Da Kant in poi, non solo si riconferma il fatto che la teologia filosofica costituisce un'esigenza irrinunciabile anche nella filosofia contemporanea, ma diviene sempre più evidente e si intensifica il carattere problematico di essa.

Un secolo dopo, si realizza il completamento e la radicalizzazione della problematica: non solo Dio non può essere conosciuto, ma, così come un uomo (un folle?) corre ad annunciare⁵³, Egli è morto e “resta

⁵¹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. I, p. 227.

⁵² Ivi p. 228.

⁵³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit.

morto”⁵⁴. Rimasti soli e senza padre, agli uomini non resta che alzare lo sguardo verso “la vuota orbita senza fondo”⁵⁵ dell’occhio divino e riflettere sul da farsi. Dopotutto, non è necessario soffrire: di questa divinità umana, troppo umana⁵⁶, forse, non si avrà nostalgia. Non resta, dunque, che cercare un altro Dio.

In definitiva, ciò che non uccide, rende più forti⁵⁷: i fallimenti di cui è costellato il percorso della teologia filosofica, hanno accresciuto la consapevolezza di chi decide di approcciarsi ad essa. Il continuo crollo dei presupposti non verificati su cui poggiavano le riflessioni precedenti ha paradossalmente contribuito all’evoluzione di questa disciplina, il cui contenuto rimane ancora insondato.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Jean Paul, “*Discorso del Cristo morto, il quale, dall’alto dell’edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno*”, tratto da *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27 (ed. orig. *Des todten Shakespear’s Klage unter todten Zuhörern in der Kirche, daß kein Got sei; Entwürfe; Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei; Der Traum in Traum*).

⁵⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, trad. it di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979 (ed. orig. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878-1879).

⁵⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1981, p. 20 (ed. orig. *Wie man wird, was man ist*, 1888), ma anche F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it di F. Masini, Adelphi, Milano 2002, aforisma n. 8, p. 26 (ed. orig. *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888).

Sulla scia di ogni fallimento, il metodo si affina: si è giunti al punto in cui “la mancanza di una base [...] potrà forse divenire una nuova base”⁵⁸.

La problematicità intrinseca a tale campo d’indagine avvicina sempre più a quella che si scoprirà essere l’essenza del filosofare: l’interrogare radicale, principio a cui la teologia filosofica si approssima a grandi passi. Esso è il fondamento essenziale a partire dal quale Weischedel elaborerà il progetto di una teologia filosofica come dottrina conoscitiva; progetto nella cui possibilità la riflessione contemporanea aveva perso la speranza.

In conclusione, nell’epoca della crisi di tutte le certezze non è accettabile una dimostrazione dell’esistenza di Dio che postuli la necessità del divino in nome di una norma pratica. Dio come “nozione necessaria della ragione” non è un’asserzione accettabile per Weischedel, in quanto una teologia filosofica fondata sulla legge morale non può né garantire certezze teoretiche (Dio rimane un postulato), né avanzare pretese di validità universale (si è certi dell’esistenza di Dio solo se ci si è già posti il problema della moralità); inoltre, una teologia filosofica che affonda le radici

⁵⁸ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. II, p. 353.

nell'etica perde il contatto con i dati dell'esperienza umana immediata, con quella problematicità radicale dalla quale non si può in alcun modo prescindere nell'elaborazione di un discorso su Dio.

Quando più avanti si analizzeranno i risvolti della riflessione di Weischedel, sarà chiaro come proprio il concetto di problematicità (*Fräglichkeit*) apra la via ad una concezione del divino assolutamente indipendente dal pensiero dell'uomo che si vota ad un'esistenza morale.

Il concetto di Dio non può essere un assioma postulato per assecondare un'esigenza della ragione, creato in virtù di una morale totalmente indipendente da esso; Dio è, al contrario, presupposto, origine e condizione di possibilità dell'interrogarsi stesso della ragione.

Nella sistematicità della sua articolazione, quello di Kant rappresenta il tentativo più strutturato di porre fine alla teologia filosofica come dottrina conoscitiva. Nondimeno, nemmeno la strada della legge morale può considerarsi soddisfacente ai fini della progettazione di una dottrina di Dio filosoficamente legittima.

Si vedrà più avanti come la teologia filosofica di Weischedel, della cui riflessione sono stati introdotti i punti-chiave, sopravvive

strenuamente all'attacco mortale che Kant, duecento anni prima, aveva tentato di sferrarle.

*III. Heidegger e i limiti del pensiero metafisico oggettivante:
accostarsi all'essere senza i limiti del linguaggio.*

Nel caso in cui fosse possibile una teologia filosofica nell'epoca contemporanea, chi volesse muoversi in direzione di un discorso legittimo su Dio si troverebbe immediatamente di fronte a un'altra difficoltà fondamentale. Tale problematica viene esplicitata da Weischedel con queste parole: “come si può [...] esprimere adeguatamente ciò che appartiene a un livello dell'essere non immediatamente esperibile?”⁵⁹ Si presenta dunque la questione di come sia possibile interpretare l'essenza di quella forma d' essere che rende possibile l'esperienza del reale nella sua problematicità.

In maniera propedeutica, prima di affrontare l'articolazione completa della riflessione di Weischedel, è utile prendere in esame le indicazioni metodologiche che Heidegger fornisce nel suo tentativo di trovare nuove modalità di relazione con l'essere.

Heidegger si oppone criticamente alla teologia filosofica, in quanto considera tale disciplina strettamente legata alla metafisica (arrivando persino a definire quest' ultima una onto-teo-logia), della quale mira

⁵⁹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 281.

al superamento. La metafisica tradizionale si rivela infatti inadeguata: rivolgendosi esclusivamente all'essente e limitandosi alla considerazione di esso, impedisce la determinazione della sua essenza⁶⁰. La metafisica quindi, pensando costantemente "solo l'essente come tale e giammai l'essere come tale"⁶¹, si dimostra incapace di porre il problema dell'essere come tale: l'essere rimane indissolubilmente legato all'essente (sebbene non dipenda in alcun modo da esso). La metafisica, precludendo per definizione la domanda sulla verità dell'essere⁶², si caratterizza essenzialmente per il suo "oblio dell'essere"⁶³. Per riuscire a pensare l'essere in quanto essere, a prescindere dal suo rapporto con il fenomenico, è dunque indispensabile tenere presente la "differenza ontologica"⁶⁴ tra essere ed essente.

⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/Main 1955, I ed. 1929 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è la metafisica?*, Adelphi, Milano 2001).

⁶¹ M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt/Main 1949, I ed. 1947, p. 20 (trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'Umanismo*, Adelphi, Milano 1995).

⁶² Cfr. *ivi*, p. 30.

⁶³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 12.

⁶⁴ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt Main 1955, I ed. 1929, p. 5.

L'essente approda all'estremo "oblio dell'essere"⁶⁵ con l'avvento e l'affermazione della tecnica, la quale realizza se stessa nel potere senza limiti sull'essente.

L'epoca contemporanea dunque, sotto il peso dell'assenza dell'essere, si configura come l'ultimo stadio di quel nichilismo che necessita di essere superato (impresa tentata da Nietzsche, ma con esiti fallimentari). La metafisica è, in definitiva, essenzialmente nichilismo e la possibilità del suo superamento è legata alla diagnosi del momento storico, caratterizzato, appunto, dal fenomeno della tecnica. La tecnica viene dunque intesa da Heidegger come la via da intraprendere per iniziare a concepire un superamento della metafisica. Tale fenomeno è infatti "il compimento del destino metafisico"⁶⁶, l'estremizzazione di quel nichilismo da essa stessa prodotto; proprio in virtù di ciò il pensiero ha la possibilità di tornare a prestare "attenzione alla voce dell'essere"⁶⁷. A sostegno di quest'idea, in conclusione della conferenza *La questione della tecnica*, Heidegger

⁶⁵ M. Heidegger, *Vorträge und Ausfütze*, Neske, Pfullingen 1954, p. 78.

⁶⁶ L. Amoroso – R. Cristin – C. Esposito – A. Fabris – M. Ruggenini – L. Samonà – F. Volpi, *Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 51.

⁶⁷ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 46.

afferma: “quanto più ci avviciniamo al pericolo, tanto più chiaramente cominciano a illuminarsi le vie verso ciò che salva”⁶⁸.

L’essente oggetto della forma più elevata di metafisica è Dio. In particolare, essa si rivolge non solo all’“essere dell’essente”⁶⁹ (ovvero alla luce che permette all’essente di palesarsi), ma alla *causa* dell’essere dell’essente (all’“artefice della luce”⁷⁰). In ogni caso, tuttavia, non può sussistere una teologia filosofica che indaghi a partire da un essente.

Come si può, quindi, nella situazione attuale, riuscire ad orientare il pensiero verso ciò che teoricamente è il fondamento della metafisica, ovvero l’essere? Come sembra evidente, il “pensare dell’essere”⁷¹ non può essere frutto di una decisione umana; al contrario, è l’essere che si fa incontro all’uomo sebbene ad esso si sottragga “mentre si vela nell’essente”⁷²; è proprio in tale sottrarsi che l’essere (o meglio, la necessità di esso) diviene esperibile per l’uomo.

⁶⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, cit. p. 44.

⁶⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 39.

⁷⁰ Ivi, p. 7.

⁷¹ Ivi, p. 50.

⁷² M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/Main 1950, p. 310.

La poesia, nella concezione postmetafisica rappresentata da Hölderlin, nella quale Heidegger vede prospettive in grado di condurre oltre il nichilismo, diviene l'unica via che l'uomo può percorrere per accostarsi all'essere; essa fornisce spunti significativi relativi alla possibilità di dischiudere nuovi sentieri che permettano di esperire la verità dell'essere. Il linguaggio perde quella che in *Essere e tempo*⁷³ era riconosciuta come la sua funzione essenziale, ovvero quella di strumento espressivo elaborato dal soggetto-padrone⁷⁴ (l'uomo) nel suo rapporto con "qualcosa che sta di fronte sussistente per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo"⁷⁵ (l'essere). Il linguaggio, contrariamente a quanto la metafisica della soggettività vorrebbe far credere, non esaurisce la sua essenza nella funzione di mezzo comunicativo a disposizione dell'uomo, ma essa si rivelerà di estrema importanza per quanto riguarda il problema della verità dell'essere⁷⁶, soprattutto dagli anni trenta in poi.

⁷³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Bocca, Milano 1953 (ed. orig. *Sein und Zeit*, 1927).

⁷⁴ L. Amoroso et. al., *Heidegger*, cit., p. 51.

⁷⁵ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt/Main 1959, I ed. 1956, p. 30.

⁷⁶ Cfr. *Lettera sull'Umanismo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, pp. 267-315 (ed. orig. *Über den Humanismus*, cit.).

Nella *Lettera sull'Umanismo*⁷⁷ il linguaggio viene ad essere considerato come ciò attraverso cui l'essere si manifesta all'uomo nella sua verità, in una dinamica in cui "l'essere si dà all'uomo in un appello e l'uomo da parte sua è chiamato a corrispondere all'essere"⁷⁸. In un celebre passaggio della *Lettera*, Heidegger sostiene che "nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori ed i poeti sono i custodi di questa dimora"⁷⁹. L'uomo quindi, lungi dall'essere il demiurgo della verità, si deve comportare, nei confronti di ciò che è, come nei confronti di un ospite di cui si è in attesa: predisponendo la dimora e facendosi custode di essa. Il "pensiero poetante" dei poeti e dei pensatori, in quanto particolarmente attento alla cura del linguaggio, è quello in maggior misura incline a favorire l'avvento dell'essere, a dare esempio del ruolo fondamentale del linguaggio nel costituirsi dell'evento dell'essere. Per Heidegger quindi, il linguaggio riveste un ruolo fondamentale non tanto perché esso è l'elemento costitutivo della poesia e del pensiero, ma per il nesso essenziale e

⁷⁷ Cfr. *ivi*.

⁷⁸ A. Fabris - A. Cimino, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, p. 120.

⁷⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, Milano, Adelphi, 1995, pag. 31 (ed. orig. *Über den Humanismus* cit.).

determinante che egli intravede tra l'essere come "evento" e il linguaggio⁸⁰.

Heidegger non lascia passare inosservati i pericoli dell'era tecnocratica: l'uomo mette a repentaglio se stesso e la sua possibilità di orientarsi verso l'essenza delle cose, nell'obiettivo di ottenere l'egemonia, il dominio incontrastato sull'ente.

"La tecnica non è per Heidegger uno strumento, un aspetto della cultura umana, ma qualcosa che ha a che fare con la comprensione dell'essere propria della tradizione metafisica, che intende l'essere a partire dalle cose, da ciò che è semplicemente presente, e in questo modo fa scomparire, cadere nell'oblio la differenza tra enti ed essere. La tecnica è solo l'espressione più evidente di una esperienza dell'essere che nella sua forma moderna è diventata il ricondurre ogni ente a un soggetto che in forme diverse ne 'dispone': [...] tutto è oggetto per un soggetto"⁸¹.

La soluzione a cui il filosofo tedesco giunge mediante una meditazione sulla tecnica è l'apertura alla possibilità di una manifestazione della verità dell'essere. Per questo motivo Heidegger inizierà a parlare dell'essere come di un "evento". Questo atteggiamento, che recupera e fa propri alcuni spunti della mistica speculativa di Meister Eckhart, tenta di superare le forme linguistico-concettuali della metafisica (vagliando anche la possibilità del

⁸⁰ Cfr. A. Fabris – A. Cimino, *Heidegger*, cit., p. 111.

⁸¹ L. Fonnesu – M. Vegetti, *Le ragioni della filosofia*, Mondadori, Milano 2008, vol. III, p. 523.

silenzio, come farà lo stesso Weischedel). Si fa dunque indispensabile trovare un diverso strumento che permetta di accostarsi all'essere senza i limiti del linguaggio. Si deve infatti evitare la costruzione di un nuovo linguaggio che sia pensato come più adatto a parlare dell'essere, in quanto coniare neologismi non fa che allontanare dalla semplicità essenziale dell'essere.

La poesia, al contrario del linguaggio oggettivante, può essere funzionale allo scopo in questione. Secondo Heidegger la poesia svela “attraverso le parole, il significato dell'essere. In questo svelamento tuttavia l'opera dell'uomo non è primaria. Non è l'uomo che parla ma il linguaggio stesso e, nel linguaggio, l'essere. L'uomo può parlare solo in quanto ascolta: la sua essenza consiste appunto nell'“ascoltare” il linguaggio dell'essere e nell'affidarsi ad esso”⁸².

Il compito di Weischedel si traduce dunque nel trovare nuove modalità di relazione mediante le quali avvicinarsi all'essere (che, come si è già accennato, verrà discusso nei termini della problematicità radicale e della sua originarietà) nella consapevolezza che deve essere rispettata l'esigenza di rispondere alla differenza di

⁸² N. Abbagnano – G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, Paravia, Torino 1992, vol. III, p. 533.

livello tra la problematicità (o meglio, come si specificherà in seguito, il *da-dove* di essa) e l'ambito di tutto ciò che può essere esperito.

2° CAPITOLO

La disputa con Gollwitzer e il confronto con la teologia rivelata.

I. Fede cristiana e pensiero filosofico: la formula “philosophia ancilla theologiae”⁸³ nell’impasse del nichilismo.

“Nessuno che sia religioso perviene alla filosofia: non ne ha bisogno. Nessuno che sia veramente filosofo è religioso: cammina senza dande, pericolosamente ma libero”⁸⁴: questa sembra essere la premessa su cui si costruisce il rapporto (o meglio, il non-rapporto) attuale fra teologia e filosofia. Sulla medesima linea di pensiero si trova Heinz Zahrnt, che in una recensione del libro di Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*⁸⁵, pubblicata sul settimanale “Die Zeit”⁸⁶,

⁸³ Tale espressione, presa in prestito dalla cultura medievale, è qui usata, in senso lato, al fine di introdurre un aspetto della problematica che sarà affrontata in questo capitolo. L’aspetto che interessa mettere in rilievo è la posizione di preminenza della fede nell’ottica di Gollwitzer; adattando la formula al contesto che ci si accinge a trattare, è necessario precisare che la filosofia non è qui intesa come un mero strumento finalizzato a rendere legittime le verità di fede come originariamente intendeva Clemente: l’obiettivo del teologo è quello di argomentare la superiorità della fede sul pensiero filosofico, le cui pretese dovranno essere ridimensionate. L’espressione assume anche un’altra accezione se la si considera nel linguaggio autenticamente cristiano: di questo si tratterà nel III paragrafo del capitolo.

⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass* a cura di A. Hübscher, 5 vol., Frankfurt am Main 1966-1968, vol. II, p. 226.

⁸⁵ Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, trad. it. di F. Costa, Longanesi, Milano 1970 (ed. orig. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962).

⁸⁶ “Die Zeit”, 13.09.1963.

dichiara come, nell'epoca contemporanea, teologia e filosofia siano indifferenti l'una all'altra.

Attraverso un dialogo che si svilupperà sotto forma di una disputa (quest'ultima definita da Weischedel come lo scambio di idee relativamente ad un oggetto sul quale non si concorda a priori circa il punto di vista sotto cui considerare tale oggetto⁸⁷), Weischedel e il teologo Gollwitzer si impegneranno ad aprire un varco in quel “muro d'indifferenza”⁸⁸ che impedisce la comunicazione e il confronto fra due ambiti che sono stati sempre connessi.

In primo luogo, ai fini di una corretta contestualizzazione, è indispensabile ricordare che lo scenario in cui si inserisce la disputa è sempre il vicolo cieco del nichilismo, all'interno del quale ogni certezza, risposta, atteggiamento di fede (o non-fede) vengono internamente corrosi, travolgendo in modo radicale le dinamiche del pensare contemporaneo: è proprio nella lucida consapevolezza di tale situazione, indispensabile per chiunque abbia la ragionevole

⁸⁷ Cfr. H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, trad. it. di R. Garaventa, a cura di G. Cunico – R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 26 (ed. orig. *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965).

⁸⁸ Ivi, p. 25.

ambizione di “attraversare il deserto”⁸⁹, che affonda le radici la discussione tra il teologo Gollwitzer e il filosofo Weischedel.

*Credere e pensare*⁹⁰ si sviluppa come confronto tra due proposte orientate da principi essenzialmente diversi, la fede e il *lògos* (il quale si presenterà qui sotto forma di interrogare radicale): essi hanno tuttavia lo stesso obiettivo, ovvero il superamento della situazione nichilistica. “Credere” e “pensare” rappresentano le due differenti strade che il teologo e il filosofo scelgono di intraprendere per uscire dalle acque ristagnanti della riflessione postnietzscheana.

La particolarità della discussione tra Gollwitzer e Weischedel, che conferisce un rilevante spessore alla disputa in questione, è che entrambe le parti si impegnano per raggiungere un livello di reciproca intesa e di anteporre l’interesse superiore della verità a quello delle loro personali convinzioni⁹¹: non siamo dunque di fronte ad una mera controversia accademica dall’impostazione astrattamente speculativa,

⁸⁹ Cfr. G. Campioni, *Il “sentimento del deserto”*. *Dalle pianure slave al vecchio occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo*, cit.

⁹⁰ H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit.

⁹¹ Diversa è, per esempio, l’impostazione di un altro noto dibattito, quello tra il teologo F.C. Copleston e B. Russell, trasmesso nel 1948 dal Terzo Programma della BBC e ristampato in B. Russell, *Perché non sono cristiano*, trad. it. di T.B. Cantarelli, TEA, Milano 2003, pp. 146-169 (ed. orig. *Why I Am not a Christian*): leggendo il dialogo si ha infatti l’impressione che le due parti, arroccate sulle loro consolidate posizioni di partenza, non siano disposte a uscire dalle proprie “salde fortezze” (per usare un’espressione di Lutero ripresa da Gollwitzer); in tal modo sembra che l’obiettivo del dibattito sia quello di convincere l’altro delle proprie posizioni piuttosto che la libera ricerca della verità.

ma ad una discussione che si configura come un dialogo autentico⁹² (o, almeno, che ne manifesta inizialmente l'intento). Secondo Gollwitzer, infatti:

“molte questioni devono rimanere [...] ancora assolutamente aperte: in che modo fede e pensiero si rapportino reciprocamente nel senso cristiano, e se il cristianesimo sia davvero inevitabilmente vittima del processo di avanzamento del pensiero, se esso cioè si rapporti in modo essenzialmente negativo rispetto alla pretesa del pensiero; oppure se, viceversa, il cristianesimo non dischiuda una via d'uscita dalle conseguenze nichilistiche dell'illuminismo”⁹³.

Gollwitzer, al contrario di Weischedel, sostiene la tesi della conciliabilità tra fede cristiana e pensiero filosofico; l'agostiniano *crede ut intelligas* è uno dei capisaldi fondamentali a partire dal quale si articola la riflessione del teologo, e sottolineando la necessità di un avvicinamento della *fides* all'*intellectus*, egli giunge addirittura ad affermare che:

“il problema se, come e in che misura la fede possa legittimarsi davanti alla ragione, diventa per la teologia un problema ineludibile, e, là dove un tale legittimarsi raggiunge un limite, là dove cioè le domande della ragione possono trovare solo una risposta insoddisfacente, essa ha poi il compito di rendere comprensibile questo limite”⁹⁴.

⁹² Cfr. G. Cunico, *Introduzione. Un dialogo sotto il segno del nichilismo*, in *Credere e pensare*, cit., p. XIV.

⁹³ Ivi, p. 15.

⁹⁴ Ivi, p. 80.

Già in questo passo emergono elementi problematici nell'impostazione di Gollwitzer, considerata da Weischedel solo apparentemente scevra di pregiudizi: il teologo infatti, in un primo momento, sembra non voler trascinare le sue "decisioni preliminari"⁹⁵ nel vortice dell'interrogare radicale che, per definizione, ha il compito di mettere in questione ogni asserzione al fine di poterne garantire la veridicità (in realtà, se così fosse, sarebbe già dimostrata la tesi di Weischedel secondo cui nessun filosofo può essere cristiano; una fede di questo tipo "violenta" la *forma mentis* del filosofo e impedisce la realizzazione del suo atteggiamento essenziale, ovvero l'aprirsi alla problematicità radicale⁹⁶).

La prospettiva di Gollwitzer non pensa la fede come interamente problematica né, allo stesso modo, teme gli attacchi dell'interrogare radicale. "Il pensare non deve diventare pericoloso per il credere"⁹⁷ e la fede deve mantenere la sua posizione di superiorità rispetto al pensare filosofico, arrogandosi il diritto di giudicare su ciò che può o non può essere pensato⁹⁸. Questo punto di vista concepisce il livello di

⁹⁵ Ivi, p. 18.

⁹⁶ Cfr. ivi, p. 38.

⁹⁷ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 36.

⁹⁸ Cfr. ivi, p. 37.

radicalità della fede come nettamente superiore rispetto a quello del pensiero filosofico, in quanto “il credente ha a che fare con un interlocutore [*Dio*] che non può mettere in questione, poiché si vede posto da lui in questione in modo radicale, fino alle radici, come l'accusato dal suo giudice”⁹⁹. La radicalità estrema della filosofia quindi, che verte sul *porre-in-questione* – azione che esprime l'attività umana e la capacità di dare un giudizio relativamente alla problematicità radicale che viene esperita – si trova in questo modo a dover fare i conti con la radicalità dell'*essere-posti-in-questione*, esperienza della problematicità propria dell'uomo: Dio, colui che tutto pone in questione, è la realtà ultima non ulteriormente problematizzabile¹⁰⁰. Il dibattito si avvicina così a quello che è lo snodo fondamentale nella riflessione di Weischedel, che per il momento ci è utile chiamare in causa solo allo scopo di delineare meglio la posizione del teologo: qual è quella realtà che l'interrogare più radicale non può fare oggetto di problema? L'impalcatura teologica che Gollwitzer propone vede in Dio siffatta realtà. Egli, essendo ciò che tutto radicalmente problematizza, si sottrae alla

⁹⁹ H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., p. 83.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, pp. 82-84.

problematicità radicale e si configura, quindi, come l'unica realtà che per sua natura non può diventare problematica; secondo Gollwitzer, il fondamento ultimo della problematicità non può infatti essere esso stesso problematico. Si può facilmente intuire la critica del filosofo nei confronti di quest'ultima asserzione:

“per quale ragione quel che pone radicalmente in questione l'uomo non dovrebbe esso stesso esser posto a sua volta in questione? Io posso [...] mettere in discussione chi ha messo me in discussione. Perché mai le cose dovrebbero andare diversamente nel caso di Dio? Forse che l'esistenza di Dio non è di fatto continuamente messa in dubbio? Come sarebbe ciò possibile se Dio fosse per sua natura l'indubitabile? In realtà che Dio esista può essere soltanto un'affermazione fondata sulla certezza della fede e non una conoscenza del pensiero”¹⁰¹.

La filosofia dunque, includendo anche Dio nella radicalità del proprio interrogare, non può essere considerata meno radicale della fede: le presunte certezze ultime di questa, infatti, non hanno il potere ostacolare la rotta dell'interrogare filosofico, il quale, inarrestabile, le sottopone al vaglio della critica.

Il pensiero costituisce in tal modo una minaccia per la fede, ma il bisogno di questa “si ribella contro la pretesa del pensiero e si rifugia

¹⁰¹ W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, trad. it. di F. Caracciolo Pieri, a cura di W. Müller-Lauter, il melangolo, Genova 1979 p. 14 (ed. orig. *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, de Gruyter, Berlin-New York 1976).

in ambiti sottratti al controllo e alla critica del pensiero”¹⁰²; nondimeno, come già detto, è necessario che la *fides* muova passi in direzione dell’*intellectus* affrontando tutte le questioni che le asserzioni del pensiero filosofico possono suscitare¹⁰³. *Fides quaeres intellectus* affinché sia raggiunta “una migliore conoscenza della rivelazione di Dio”¹⁰⁴: la fede conferisce dunque pieni poteri al pensiero umano¹⁰⁵ rimanendo così saldamente stabilita nella sua posizione di superiorità (è la fede che, godendo di pieni poteri, decide di conferirne altri al pensiero, esautorandolo).

La problematica sollevata dal filosofo è scrupolosamente analizzata da Gollwitzer. Tuttavia, egli non sembra disposto a considerare abbastanza favorevolmente le implicazioni della discussione filosofica: l’assolutizzazione dell’interrogare radicale non lascia spazio alla fede, in quanto esso, per definizione, non può accettare risposta che non sia quella della problematicità stessa. La fede non è dunque un elemento che possa inserirsi nel processo del filosofare, almeno nell’accezione voluta da Weischedel.

¹⁰² H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., p. 13.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 18.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 36.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*

In realtà, sebbene il filosofo neghi con fermezza la seguente tesi, sostenere il contrario non significherebbe aggirare superficialmente la situazione nichilistica, ma prendere coscienza del fatto che il pensare umano, da solo, non può spingersi oltre un certo limite.

L'incapacità di attingere a risposte determinate non deve tuttavia essere considerato l'approdo finale verso cui inevitabilmente si dirige l'interrogare radicale e "proprio quell'istanza che fa avvertire l'infondatezza o l'insufficienza delle risposte via via affioranti mantiene l'interrogare teso a una direzione che se non emerge con palpabile evidenza, viene però intravista nella sua imperiosa ineludibilità"¹⁰⁶. La fede cristiana si offre come risposta all'interrogare radicale, che si rivela essere l'effimera soluzione a quel nichilismo che solo in teoria vuole definirsi "aperto" e non dogmatico, ma si pone effettivamente come insuperabile; esso, infatti, esclude *per definitionem* la possibilità di una risposta definitiva e appagante.

La fede dunque, aspetta pazientemente al traguardo il pensiero filosofico – stremato e fondamentalmente insoddisfatto degli esiti a cui lo scetticismo radicale ha condotto –, pronta a coronare un cammino speculativo teoricamente ineccepibile, ma di fatto

¹⁰⁶ G. Cunico, *Introduzione. Un dialogo sotto il segno del nichilismo*, in *Credere e pensare*, cit., p. XXIX.

insostenibile. A questo proposito Hans Küng sottolinea lo sforzo innaturale richiesto all'uomo che decide di accettare il "no alla realtà":

“di per sé l'uomo non propende per il no: in lui c'è qualcosa che si oppone a una decisione fondamentalmente negativa. Per prendere una tale decisione egli deve vincere se stesso. Infatti, per sua natura, il suo occhio vuole vedere, il suo intelletto conoscere, la sua volontà aspirare a un fine. In sé l'uomo non è chiuso ad una fondamentale identità, ad una presenza di senso e di valore nella realtà problematica di se stesso e del mondo: egli è disponibile a vedere nell'essente l'essere e non un'apparenza [...]. Tuttavia l'uomo è libero, libero anche di dire no: la tentazione dello scetticismo e del nichilismo è autentica e seria. Essa [...] si radica nella totale problematicità della realtà, sulla quale l'uomo può fissarsi”¹⁰⁷.

La fede è l'invito a non accettare il dogma dell'assenza di senso e di risposte (si potrebbe dire che ciò avviene paradossalmente; la tendenza all'associazione intuitiva "fede-dogma" invita a valutare attentamente la portata della considerazione); in essa si riscontra l'opportunità di superare il nichilismo in un modo che orienta la prospettiva in direzione della speranza. La fiducia in nuove risposte, che sembrava irreversibilmente sprofondata nel vortice della problematizzazione, giunge in soccorso dell'uomo preda della sconcertante e rassegnata condizione in cui ormai si trova a vivere. Mai come oggi ha senso dire che "Le religioni, di cui era stata

¹⁰⁷ H. Küng, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, trad. it. di G. Moretto, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979, pp. 496-497 (ed. orig. *Existiert Gott?*, R. Piper & Co. Verlag, München 1978).

annunciata l'inevitabile estinzione [...], si sono riproposte nel bene e nel male con la loro capacità di motivare le 'grandi masse' dell'umanità"¹⁰⁸.

La nuova dimensione che si apre oltre gli orizzonti desolati del nichilismo scaturisce da una matrice di cui l'uomo non può disporre, ma nella quale, nonostante ciò, egli sceglie di riporre la propria fiducia. La decisione di credere è dunque una scelta razionale che il pensiero esorta a compiere¹⁰⁹: la fede non può, in definitiva, fare a meno di servirsi del pensiero. Risuonano pertanto le parole di Kant nella prefazione alla prima edizione de *La religione nei limiti della sola ragione*:

“Ma se si dovesse proibire al teologo biblico di aver mai a che fare con la ragione, per quanto è possibile nelle cose di religione, si può prevedere facilmente da qual lato sarebbe la perdita, giacché una religione, che dichiara temerariamente la guerra alla ragione, non potrebbe resistere a lungo contro di essa”¹¹⁰.

Weischedel si opporrà, come sarà possibile approfondire nel prossimo capitolo, alla concezione dell'atto di fede come processo del

¹⁰⁸ A. Fabris, *Ragione, verità, religione* in AA. VV., *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Annuario di filosofia a cura di V. Possenti, Edizioni Angelo Guerini, Milano 2009, p. 59.

¹⁰⁹ Cfr. H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., p. 16.

¹¹⁰ I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit. p. XIX.

pensare¹¹¹. Tuttavia è vero che “[...] alla fede inerisce un pensare determinato. Il pensare della fede si manifesta là dove la fede diventa fede che pensa se stessa: nella teologia”¹¹².

La problematica nichilistica non impedisce quindi, come più avanti Gollwitzer spiegherà meglio, la conciliabilità tra fede cristiana e pensiero filosofico ma, al contrario, “teologia e filosofia sono così vicine l’una all’altra [...] quanto le domande: ‘chi è vero?’ e: ‘che cosa è vero?’”¹¹³.

Si tratta ora di prendere in esame quella che viene definita “l’esperienza fondamentale della fede”¹¹⁴, affinché si possano poi definire con precisione i rapporti tra fede e pensiero nella prospettiva teologica in questione; si procederà quindi con un’indagine finalizzata a capire se e come tali rapporti possano essere accettati anche dall’interrogare radicale di cui Weischedel continua a propugnare l’inattaccabilità.

¹¹¹ Cfr. H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., p. 30.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ivi*, p. 38.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 183-189.

II. La notificazione fondamentale della fede e la dogmaticità dell'interrogare radicale nel confronto tra le "esperienze fondamentali".

Il motivo per cui pensiero teologico e pensiero filosofico riescono difficilmente a confrontarsi senza attriti è che, come sostiene Weischedel sin dall'inizio, essi si fondano su esperienze fondamentali diverse fra loro. Diviene quindi indispensabile indagare oltre alla diversa impostazione dei due modi di pensare, la differenza delle esperienze fondamentali che stanno loro alla base; porre a confronto le due esperienze ed analizzare la relazione che intercorre tra esse è funzionale ad una migliore comprensione delle differenti prospettive attraverso cui si sviluppa la disputa tra Gollwitzer e Weischedel. Preliminare a tale analisi è la comprensione del fondamento che anima e struttura il modo di vivere religioso: la rivelazione di Dio in Gesù Cristo e il messaggio della chiesa su tale rivelazione.

“Fede significa: confidare in Dio”¹¹⁵, obbedire e dar ragione a Dio¹¹⁶; alla base del suddetto atteggiamento di devozione e obbedienza vi è l’*Evangelo* (“buona novella”), “messaggio della notificazione

¹¹⁵ Ivi, p. 35.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*

fondamentale [...] circa la verità dell'uomo e del mondo, che è data agli uomini da Dio in Gesù Cristo e che gli uomini non possono dare a se stessi"¹¹⁷. *Focus* della questione, nonché spartiacque generale tra teologia e filosofia, è l'asserzione che segue tale presupposto: "la fede è un vivere con e a partire da questa notificazione fondamentale"¹¹⁸. Il *pensiero cristiano* è quindi "un pensiero che riflette sui problemi della vita umana alla luce di quella notificazione fondamentale"¹¹⁹. Per questo motivo la filosofia trova difficoltà a posizionarsi sullo stesso piano della fede: il *pensiero filosofico* è "un pensiero che riflette sul problema della verità muovendo da ciò che è possibile all'uomo e facendo metodicamente astrazione da quella notificazione fondamentale"¹²⁰; ciò vale per quanto riguarda il punto di vista di Weischedel, senza la pretesa affrettata di negare la possibilità di un programma filosofico alternativo, come, per esempio, quello di una filosofia cristiana.

Nel rispetto dell'impostazione filosofica, Gollwitzer ha tuttavia premura di ridimensionare le velleità del pensiero filosofico: come si è

¹¹⁷ Ivi, p. 36.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Ivi, p. 37.

¹²⁰ *Ibid.*

già anticipato nel paragrafo precedente, la fede, pur conferendo pieni poteri al pensiero, lo esautora e si pone come superiore ad esso. Infatti, “a partire da ciò che è possibile all’uomo, non si può né raggiungere, né legittimare, né del tutto comprendere la notificazione fondamentale”¹²¹, così come “non ci sono valide ragioni del pensiero umano per contraddire tale notificazione fondamentale”¹²². Essa è “una risposta al problema dell’esistenza umana”¹²³ che il pensiero filosofico non vuole accettare, pena il venir meno della sua essenza di interrogare radicale. L’interrogare però, muove da ciò che è possibile all’uomo; un interrogare che prescinde dalla notificazione fondamentale, e lo fa a priori, in nome una rivendicata radicalità, procede, secondo Gollwitzer, in modo dogmatico. In altre parole, sia il credente che il filosofo devono uscire dalle rispettive fortezze e trovare un terreno comune che renda possibile prendere in esame la fede in modo obiettivo¹²⁴ e non condizionato dalle “decisioni preliminari”; non solo quelle del teologo, ma anche quelle del filosofo, come per esempio la posizione di dogmatica chiusura di quel

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Ivi, p. 38.

nichilismo che si pone come “aperto”, ma che in realtà assolutizza l’interrogare inappagato elevandolo a risposta ultima e definitiva.

Come può dunque la fede essere compresa da chi filosofa? È necessario spostare l’attenzione sul fatto che la fede cristiana riceve la certezza della sua verità dalla rivelazione, ovvero da una notificazione che non dipende dalla fede, ma la precede. Al contrario del pensiero filosofico che “non conosce altra istanza per la verità all’infuori di se stesso”¹²⁵ e “può riconoscere come verità soltanto ciò che trova muovendo da se stesso”¹²⁶ la fede, essendo legata ad un evento storico, confida in una parola che le giunge dall’esterno, e in ciò consiste la sua essenza.

Per rendere meglio l’idea della posizione del credente Gollwitzer propone un paragone molto efficace:

“La teologia assomiglia [...] ad una scienza come la medicina, che parimenti non deve giustificare l’esistenza naturale del corpo, bensì la conoscenza che ha di esso e l’applicazione che ne fa. Se la teologia accoglie ad esempio la domanda del filosofo che chiede *come* rivelazione e fede siano possibili, essa tuttavia mette tanto poco in discussione la possibilità *che* ci siano fra di noi la chiesa e la fede quanto la medicina nelle sue ricerche mette in discussione la possibilità che l’uomo abbia un corpo”¹²⁷.

¹²⁵ Ivi, p. 48.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Ivi, p. 58.

L'interrogare radicale incappa una realtà che non può essere ulteriormente problematizzata. Il messaggio cristiano è ciò che viene trovato dall'uomo e nei confronti del quale l'uomo dovrà porsi in ascolto con un atteggiamento di pura fiducia¹²⁸. La verità quindi, nell'ottica del credente, è ciò che viene annunciato nella rivelazione. L'obiezione di Weischedel verterà sul fatto che l'incontro con la verità della rivelazione è un incontro di fatto mediato; i contemporanei non fanno esperienza diretta e immediata della verità della rivelazione come fecero invece apostoli e profeti. Al credente dei nostri giorni è dato di fare esperienza immediata solo testimonianze storiche di questa verità; queste sono essenzialmente affermazioni provenienti da uomini comuni¹²⁹ i quali affermano che “la rivelazione in Gesù Cristo è *la* verità e vogliono con la loro testimonianza indurre gli altri ad accettare a loro volta questa verità. Immediatamente, quindi, ci si fa incontro non la parola di Dio, ma la parola di uomini”¹³⁰. Poiché dunque, quella che viene esperita non è parola di Dio, ma parola di uomini, risulta problematico fare esperienza della verità assoluta e si pone così il “problema della legittimazione di questi testimoni della

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 77.

¹³⁰ *Ibid.*

verità”¹³¹. Dal momento che la verità che qui si va ricercando non è una verità qualsiasi, ma è la verità fondamentale che determina l’esistenza umana sia da punto di vista ontologico che da quello noologico, essa non può trarre la sua attendibilità dalla fede nella credibilità di terzi. La fede non può quindi fondarsi sulla credibilità dei testimoni in questione¹³² sebbene essi dichiarino la loro testimonianza veritiera.

Senza dubbio, come già non si è mancato di affermare, la teologia deve inevitabilmente far fronte alla questione “se, come e in che misura la fede possa legittimarsi davanti alla ragione”¹³³: tuttavia Gollwitzer precisa che “là dove un tale legittimarsi raggiunge un limite, là dove cioè le domande della ragione possono trovare solo una risposta insoddisfacente, essa ha poi il compito di rendere comprensibile questo limite”¹³⁴. È proprio l’atto di “rendere comprensibile” che viene condannato da Weischedel: il filosofo scorge in esso, più che il risultato di una libera ed incondizionata ricerca della verità, il desiderio di riconfermare la legittimità di una

¹³¹ Ivi, p. 78.

¹³² Cfr. *ibid.*

¹³³ Ivi, p. 80.

¹³⁴ *Ibid.*

verità che già si era accettata, quella del messaggio cristiano. “Chi filosofo, deve abbandonare ogni pensiero consolidato e ritornare sempre di nuovo a interrogare”¹³⁵. Ormai è chiaro che Weischedel individua la radice dell’inconciliabilità tra fede cristiana e pensiero filosofico nell’essenza del filosofare come interrogare radicale; Gollwitzer effettivamente non contesta su questo: “la ragione è uno dei doni di Dio”¹³⁶ e la fede stessa è un “radicale interrogarsi su Dio”¹³⁷. Il teologo ha il compito di inoltrare le domande poste dall’interrogare filosofico (le quali sono da lui accettate e condivise) al messaggio cristiano. Egli si pone dunque come intermediario¹³⁸ tra gli uomini (credenti e non-credenti) che interrogano e il messaggio di cui si è posto in ascolto. Il credente disponibile al dialogo non si trincerava dietro a una muraglia di dogmi e istituzioni: le domande del filosofo sono anche le sue e “se, in che modo e che cosa il messaggio possa rispondere”¹³⁹ è ciò che resta da verificare.

¹³⁵ Ivi, p. 105.

¹³⁶ Ivi, p. 80.

¹³⁷ Ivi, p. 36.

¹³⁸ Cfr. ivi, pp. 109-110.

¹³⁹ Ivi, p. 110.

Che cosa differenzia dunque il filosofo dal cristiano? La risposta di Gollwitzer è chiara ed essenziale: la speranza e la fiducia in una risposta alle domande critiche (l'illuminazione è infatti indispensabile per una piena comprensione del messaggio¹⁴⁰), nonché una diversa visione della realtà.

Come si è visto, le domande del filosofo e del credente sono le stesse: ciò significa che entrambi hanno esperito una medesima problematicità, nella quale trovano origine i quesiti fondamentali. Porre a confronto le due esperienze, tenendo conto della diversa prospettiva dei due schieramenti, è utile a dar ragione della speranza e della fede nutrite dal credente, oltre che essere un modo per provare a legittimare la verità del messaggio.

La problematicità radicale che sia il credente che il non-credente esperiscono è l'esperienza fondamentale da cui tutto ha inizio: a partire da singole esperienze di vita l'uomo giunge a percepire l'intera realtà come "problematica", precaria, in balia del caos e del non-senso. Tale esperienza è sostanzialmente immediata, universalmente umana e originaria in quanto qualunque ente razionale può percepire e rendersi tangibilmente conto della problematicità dell'essere.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*

La fede affianca a questa esperienza un'esperienza ulteriore, la quale, al contrario, si rivela mediata e non originaria. Essa, nella sua peculiarità, "illumina" l'uomo circa la vera essenza del reale: il mondo e l'essere umano hanno un senso, la vita ha uno scopo, il tutto si dispone secondo un ordine profondo, la precarietà percepita nell'esperienza della iniziale problematicità appare adesso come l'illusione dell'uomo senza fede.

Il velo di Maya cade, ma quello che viene svelato non è il non-senso caotico del tutto: il messaggio cristiano spalanca una finestra su orizzonti di senso e significato. L'esperienza fondamentale della fede si offre come una soluzione alla problematicità originaria, sebbene essa si ponga su un piano diverso e abbia origine da una matrice esterna alla riflessione umana. Innanzitutto si deve capire qual è il *modus operandi* di questa esperienza supplementare e come essa si inserisce nel quadro generale della problematicità. Riprendendo ancora una volta Camus non è irragionevole sostenere che l'esperienza della problematicità deriva dal confronto tra la brama di comprensione razionale dell'uomo e l'irrazionalità del reale con cui essa si confronta¹⁴¹. La problematicità – o, per usare i termini dello

¹⁴¹ A questo proposito emerge un dissidio tra la concezione di Weischedel e quella di Gollwitzer: secondo il teologo, infatti, non è l'esperienza della problematicità a suscitare l'interrogare radicale,

scrittore algerino: l'assurdo – è quindi “il divorzio fra lo spirito che desidera e il mondo che delude”¹⁴², deriva dalla constatazione effettiva che nessuna risposta ha fino a questo momento trovato rimedio a questo contrasto. E' a questo punto della riflessione trova spazio l'esperienza della fede, subentrando laddove la problematicità stava per radicarsi come risposta ultima, definitiva e insuperabile. Credere significa dunque disporre di una risposta in grado di scalfire la superficie della fortezza costruita inconsapevolmente dal nichilismo “aperto”. “Solo nominalmente l'interrogare radicale è aperto a una risposta e alla ricerca di una risposta”¹⁴³; in realtà, la sua essenza è proprio quella di non lasciarsi appagare da nessuna risposta. Gollwitzer, con un'ammirevole dedizione che pochi teologi hanno finora dimostrato nell'approcciarsi all'impostazione filosofica, focalizza l'attenzione su una prospettiva di risposta alla situazione di problematicità esperita da entrambe le parti coinvolte nella disputa. La

come afferma, al contrario, Weischedel; riprendendo una considerazione di Müller-Lauter (W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine...*, in AA. VV., *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, a cura di J. Salaquarda, Berlin 1971, pp. 108 s.), egli sostiene che è piuttosto l'intenzionalità dell'interrogare radicale a dar luogo ad una concezione problematica della realtà.

¹⁴² Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit.

¹⁴³ G. Cunico, *Introduzione. Un dialogo sotto il segno del nichilismo*, in *Credere e pensare*, cit., p. XXIII.

promessa degli Evangelii riconosce la legittimità delle speranze che la radicalità dell'interrogare aveva dissolto, e le incoraggia. L'assenza di senso e risposta non è più la conclusione definitiva (e disperata) del percorso rigido della problematizzazione filosofica: la dogmatizzazione dell'essenziale assenza di senso non è più un rischio che in cui il pensiero possa incorrere. Il filosofo infatti

“non deve dissuadere l'uomo dal suo innato sperare in un senso, dalla sua naturale esigenza di una risposta, presentandogliela come stoltezza da cui dovrebbe definitivamente prendere commiato, bensì deve solo esaminare criticamente quali possibilità ci sono a partire dall'uomo, e in tal modo limitarsi a disciplinare questa selvaggia e sempre nuova auto illusione e questo desiderio produttore di sempre nuovi smarrimenti”¹⁴⁴.

Il filosofo ha quindi il compito, nonché il dovere, di esaminare e studiare a fondo tutte le implicazioni estreme dell'esperienza fondamentale, e le possibili offerte di risposta ad essa: pertanto egli verrà sostenuto (e non ostacolato) in questo compito

“dalla risposta che la nostra situazione riceve attraverso l'annuncio della salvezza che viene a farci visita da un luogo posto al di là delle nostre possibilità. Questa risposta lo preserva dalla dogmatizzazione e [...] lo mantiene nell'apertura del pensiero interrogante [...]. Infatti la promessa non smentisce l'esperienza fondamentale, ma solo la sua dogmatizzazione”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Ivi, p. 287.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 287-288

L'esperienza fondamentale assume così i caratteri di una "verità provvisoria"¹⁴⁶ di cui la fede non pretende l'abbandono da parte del filosofo. Ecco perché la dogmatica e pregiudiziale posizione che la filosofia assume volendo porsi come nichilismo "aperto" (o scetticismo radicale) deve lasciare spazio al messaggio della notificazione fondamentale, la quale si configura come possibilità di superamento di una situazione nichilistica di fatto inaccettabile. La celebre risposta di Laplace a Napoleone I secondo la quale Dio è un'ipotesi di cui si può fare a meno¹⁴⁷ torna, in epoca contemporanea, ad essere messa in discussione.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ "Sire, non ho alcun bisogno di una simile ipotesi": in questo modo rispose il fisico e matematico francese a Napoleone I quando, dopo avergli presentato un'opera di meccanica celeste, ascoltò l'imperatore obiettare che, in tale progetto, mancava qualsiasi riferimento a Dio. Tale citazione è tratta da H. Jonas, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, trad. it. a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova 2001, p. 39 (titolo orig. *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and Notion of God*). Il testo in questione è un dattiloscritto preparato per una conferenza tenutasi il 5 marzo 1970 presso la Columbia University, nell'ambito del "Columbia-Barnard Yavneh Program", riguardante la filosofia del giudaismo.

III. Possono fede cristiana e pensiero filosofico darsi simultaneamente nella medesima persona? Conciliabilità e coesistenza a partire dalla diversità degli scopi.

Si è mostrato come Gollwitzer non richieda a Weischedel di compiere un “suicidio filosofico”¹⁴⁸ che impedisca al filosofo di rimanere fedele al suo compito. La fede è l’elemento decisivo che subentra quando si diviene consapevoli che la crisi radicale del pensiero è ormai sprofondata negli abissi più profondi del nichilismo. Come si è visto, l’assenza di risposte alle domande ultime non può essere accettata come un semplice fatto e tale limite non può essere passivamente accolto come insuperabile; arrendersi a questo esito fatale significa assolutizzare un risultato sterile e ingiustificatamente ignorante i limiti umani. L’imponente ineludibilità di una direzione latente nell’interrogare filosofico si scorge proprio nell’istanza che fa percepire l’inconsistenza dei fondamenti delle risposte.

Sulla scia del presupposto che la teologia cristiana non deve porsi come ostacolo, ma spronare l’indefessa critica del filosofare – poiché “la fede aiuta l’uomo che filosofa [...] che desidera salvezza e soffre

¹⁴⁸ Ivi, p. 304.

per la sua mancanza”¹⁴⁹ – Gollwitzer sottolinea di nuovo come il pensiero non debba cercare di raggiungere da solo soluzioni e risposte che trascendono le sue possibilità.

E’ adesso giunto il momento di trarre le adeguate conclusioni circa il tipo di rapporto che pensiero filosofico e fede cristiana devono instaurare al fine di superare quella relazione conflittuale che la teologia giudica insostenibile, ed è possibile realizzare l’intento distinguendo rispettivi compiti e responsabilità dei suoi ambiti di pensiero (teologico e filosofico)¹⁵⁰. Innanzitutto, deve essere qui delineato in maniera essenziale l’oggetto tematico delle due riflessioni e il loro parametro di riferimento:

- per quanto riguarda il pensiero teologico tale oggetto è la notificazione fondamentale di salvezza di cui l’Evangelo è testimonianza e promessa; esso si rivolge ad una dimensione inaccessibile al pensiero filosofico, si riferisce quindi a tutto ciò che l’uomo non può elaborare a partire da se stesso, ma che conosce grazie all’evento della promessa di salvezza;

¹⁴⁹ Ivi, p. 311.

¹⁵⁰ Cfr. ivi, pp. 311-317.

- nel pensiero filosofico, fulcro tematico della riflessione è l'esperienza fondamentale della problematicità dell'esistenza e la "risposta umanamente possibile che ne deriva"¹⁵¹; esso riguarda tutto ciò che l'uomo può sapere a partire da se stesso, dunque tutto il territorio interno ai confini dell'"umanamente possibile", assiduamente difesi da qualunque tentativo di intrusione esterna (ad esempio l'Evangelo).

La teologia ha bisogno dell'analisi critica del pensiero, quindi, del servizio "ancillare" della filosofia. E' importante esplicitare un aspetto dell'espressione che nell'uso linguistico medievale viene trascurato, ma che il linguaggio cristiano non può esimersi dal trascurare. L'uso originale implicava palesemente lo svilimento dell'attività filosofica in quanto tale: nel senso in questione invece, si vuol porre l'attenzione sul fatto che la "deontologia" cristiana suggerisce che ogni agire deve essere un servizio reciproco. La teologia infatti ricambia opportunamente ciò che il pensiero filosofico si è occupato di fare: essa prosegue su quel sentiero che la filosofia ha iniziato a percorrere dal principio, ma che, a un certo punto del cammino, ha dovuto

¹⁵¹ Ivi, p. 311.

smettere di percorrere per l'assenza di strumenti idonei. Come Gollwitzer ha più che sufficientemente argomentato, ciò che permette alla teologia di proseguire laddove la filosofia non ha la capacità di farlo è la speranza che promana dal messaggio cristiano;

“la teologia [...] incoraggia a non stancarsi e a non cedere allo scetticismo di fronte all'emergere di sempre nuovi dubbi e aporie. Muovendo da essa, il filosofo potrebbe ottenere il coraggio di essere certo che il suo interrogare non è inutile e la sua ricerca non cade nel vuoto”¹⁵².

Si può procedere adesso all'analisi del problema che, sin dall'inizio della disputa, si presenta come la questione-chiave intorno alla quale si struttura e si articola *Credere e pensare*: possono filosofia e fede sussistere simultaneamente nello stesso individuo in maniera pacifica e razionalmente accettabile? O un salto gestaltico impone inevitabilmente l'esclusione di una delle due?

Quella che sarà presa in esame in questa sede è la posizione del teologo – per la coerenza e l'ordine che richiede la riflessione di Weischedel, si preferisce lasciare all'ultimo capitolo della tesi il compito di illustrare esaustivamente le posizioni e le istanze del filosofo –, ma può essere utile accennare in maniera lapidaria il punto

¹⁵² H.J. Iwand, *Wie studiere ich, Philosophie?*, in *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*, München 1959, p. 177.

di vista opposto espresso dalla citazione di Heidegger: “nella filosofia l’uomo pensa solo quanto egli può pensare da se stesso; la dove la rivelazione gli rivolge la parola, tale pensiero ha fine”¹⁵³. Così come Heidegger, Weischedel sostiene la tesi dell’inconciliabilità tra fede cristiana e pensiero filosofico, almeno nell’epoca contemporanea caratterizzata dalla problematica nichilistica: l’impronta radicale che assume la disputa sin dagli inizi è dovuta proprio alla fermezza con cui il filosofo espone tale tesi (nonostante egli dica di considerarla non definitiva e discutibile). Effettivamente l’interrogare radicale, attività umana scatenata dall’esperienza della problematicità, è un’impostazione a tal punto totalizzante che sembra non lasciare spazio per nient’altro che per le domande radicali da essa prodotte; ma per quale motivo tale attività è così radicale? La risposta sembra essere ovvia: si esprime qualcosa in modo radicale, solo quando ciò che è espresso è l’unica realtà esperita. Se ne deriva pertanto che l’interrogare radicale, espressione umana della problematicità, è tale in quanto il soggetto pensante da cui è prodotto “non esperisce null’altro

¹⁵³ Citazione riferita da K. Gründer, nell’appendice al volume di E. Metzke, *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, Witten 1961, p. 357.

che la problematicità [...]; essa deve essere presenza, presenza insuperata e non presenza già superata”¹⁵⁴.

È indubitabile il fatto che l’esperienza della problematicità sia concepita come “presenza”. Altrettanto indiscutibile è che essa sia percepita come tale anche dal credente; l’aspetto rilevante della questione è che l’uomo di fede non percepisce *solo* la problematicità. L’attualità dell’esperienza fondamentale, dal punto di vista di Gollwitzer, non è così totalizzante da coinvolgere ogni sfaccettatura dell’esistere umano. Dunque

“per il credente non è mutata la presenza dell’esperienza fondamentale, ma solo il suo contesto: se questa era finora l’unica e l’ultima realtà che si mostrava all’uomo che avesse lasciato dietro di sé tutte le certezze e le speranze provvisorie, se essa costituiva finora l’orizzonte ultimo di tutte le risposte, ora si allarga attorno a queste, relativizzandole, un orizzonte più vasto che le ingloba, l’orizzonte della promessa della salvezza nella comunione con Dio”¹⁵⁵.

È la “relativizzazione” dell’esperienza fondamentale il concetto primo e determinante nel discorso del teologo, risultato di una “riduzione ai minimi termini” di fronte alla quale deve avvenire il confronto finale tra fede e filosofia. Può il pensiero filosofico, “autoespressione

¹⁵⁴ H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., p. 315.

¹⁵⁵ Ivi, p. 316.

dell'essenziale finitudine dell'uomo"¹⁵⁶, accettare una simile ricontestualizzazione? Può esso, dopo aver pensato di sfiorare i confini estremi dell'esistere, dopo essersi illuso di aver preso coscienza degli abissi del nulla sopra i quali galleggia tutto il reale ridimensionare la concezione che aveva costruito di sé? Il passo indietro che la filosofia deve compiere è doloroso e forse più lungo di quanto la gamba consenta di fare: l'irreversibilità della scelta filosofica, secondo Weischedel, non permette una simile manovra di ridimensionamento. "Non essendo più l'unica né l'ultima parola dell'uomo, il filosofare non è eliminato, ma rimosso come punto centrale [...]. E' ancora una questione seria, ma non la serietà ultima"¹⁵⁷ in quanto esso è, nell'ottica della fede, ormai relativizzato. Non è privato del senso che qualunque prospettiva umana (sia religiosa che laica) attribuisce al pensare, né sono mutati i suoi contenuti. Il filosofare è solo un tassello nel *puzzle* del Tutto – quel Tutto di cui il pensiero filosofico pensava di essere giunto a scrutare gli ingranaggi dall'alto – che esaurisce il suo potenziale nel

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

riconoscersi tale. Esso si mantiene nella sua essenza di domanda, ma è ormai “domanda cui è stato recato conforto”¹⁵⁸.

Dalle considerazioni appena fatte, si evince che l'essenza del filosofare non è un fattore sufficiente ad impedire la fede nel messaggio cristiano e ciò, riassumendo, per i seguenti motivi:

- 1) la notificazione fondamentale non nega la presenza dell'esperienza filosofica della problematicità, ma risolve la prospettiva di assenza di speranza e di salvezza che la caratterizza;
- 2) essa non dichiara l'illegittimità dell'interrogare radicale, scaturito come reazione all'esperienza fondamentale, bensì ne riconosce e ne rispetta gli spazi ridimensionando tuttavia la velleitaria pretesa del filosofare di elevare la problematicità a “unica e ultima realtà”.

Dimostrata l'inconsistenza dei motivi che stanno alla base del rapporto conflittuale tra teologia e filosofia, Gollwitzer invita quindi

¹⁵⁸ *Ibid.*

entrambi gli schieramenti ad impegnarsi a superare tale fraintendimento. Il filosofo non deve essere tagliato fuori (atto che perlopiù parte da una sua stessa iniziativa) dalla comunità cristiana in quanto la teologia rappresenta la possibilità di “un libero e obiettivo filosofare all’interno dell’esistenza cristiana”¹⁵⁹. L’*aut aut* è un retaggio medievale che non ha ragion d’essere se si considera la divisione tematica dei compiti di teologia e filosofia.

Sebbene Weischedel sostenga che “il credente, se non vuole cessare di essere tale, non può aprirsi ad un filosofare veramente radicale”¹⁶⁰ sono stati qui esplicitati validi argomenti a sostegno di una possibile conciliabilità tra *credere* e *pensare*. Sulla stessa linea di pensiero si colloca K. Löwith, secondo il quale l’interrogare filosofico conduce ai confini del sapere; tale confine può essere varcato solo quando alla volontà dell’uomo vengano incontro la grazia e la rivelazione di Dio¹⁶¹.

La coesistenza in un medesimo individuo di fede e pensiero filosofico sembra, per il momento, una prospettiva concreta.

¹⁵⁹ Ivi, p. 317.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Cfr. K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 28 (ed. orig. *Skepsis und Glaube* 1951, pubblicato nel volume di K. Löwith *Wissen, Glaube und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956).

3° CAPITOLO

Possibilità e definizione del Dio dei filosofi: la soluzione di

*Weischedel*¹⁶².

I. Per una teologia “all’altezza dei tempi”.

Sebbene sia stata presa in esame la posizione che muove in direzione di una possibile conciliabilità tra fede e pensiero filosofico, e ne sia stato riconosciuto il merito di essersi resa coerente agli occhi del filosofo, resta il fatto che la fede è un vivere con e a partire dalla notificazione fondamentale¹⁶³. Il filosofo che decide di credere nell’Evangelo è necessariamente tenuto a ridimensionare gli spazi in cui i suoi ragionamenti hanno la possibilità di articolarsi ed ogni asserzione sintetica deve essere formulata nel rispetto dei limiti imposti dalla notificazione, da cui non si può fare astrazione. La proposta di Gollwitzer è sicuramente un passo importante verso un rispettoso e leale tentativo di integrazione tra pensiero cristiano e

¹⁶² I testi di riferimento principali utilizzati per la stesura di questo capitolo sono W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III. E W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, cit.

¹⁶³ Cfr. nota n. 118.

pensiero filosofico; tuttavia, l'esautorazione del pensiero da parte della fede rimane la condizione necessaria alla realizzazione di tale impresa: è questo il punto che non può essere accettato da chi voglia cimentarsi in un'incondizionata ricerca della verità. La teologia "all'altezza dei tempi" ricercata da Weischedel dunque, non può essere quella che ha il compito di rendere comprensibili i limiti della ragione intervenendo laddove essa incontra solo risposte insoddisfacenti¹⁶⁴, ma quella che, facendo *tabula rasa* di testimonianze non legittimate, si sviluppa e si costruisce proprio sulla consapevolezza di tali limiti. Essi sono innanzitutto individuati ed analizzati mediante l'interrogare radicale; in un secondo momento vengono accettati, per essere infine assimilati e posti a fondamento della nuova teologia.

Credere e filosofare sono quindi in contrasto e "ciò è dovuto al fatto che i loro punti di partenza sono reciprocamente del tutto opposti"¹⁶⁵.

Il credente infatti

"lascia che ciò che egli deve credere gli sia previamente dato: dagli scritti dell'Antico e del Nuovo Testamento; dalla tradizione, dalla Chiesa, dall'annuncio sempre attuale. Egli accoglie come vincolante per lui quanto gli viene detto. Egli

¹⁶⁴ Cfr. nota n. 134.

¹⁶⁵ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. III, p. 82.

non si interroga primariamente in base al proprio giudizio, ma accetta ciò che gli viene detto con una decisione in ogni caso non fondata sulla ragione. [...] In origine non c'è la intelligibilità, bensì la decisione di accogliere ciò che deve essere creduto”¹⁶⁶.

Colui che decide di adottare un'impostazione filosofica non può, al contrario, accettare alcunché sulla base di una tradizione.

“Egli deve esaminare ciò che viene sottoposto alla sua accettazione e deve provare se gli sia possibile appropriarsene col pensiero. Egli non si sente vincolato se non da ciò che gli appare chiaro. Così il filosofare si oppone in sommo grado al credere”¹⁶⁷.

Credere e filosofare sono dunque due prospettive essenzialmente inconciliabili; esse sono destinate, per definizione, ad entrare in conflitto qualora si voglia loro imporre una cooperazione sia nell'ambito gnoseologico che in quello epistemologico. Chi decide di credere non può simultaneamente filosofare, così come chi accoglie la radicalità dell'interrogare filosofico non può allo stesso tempo credere: il credente ed il filosofo devono prendere atto del fatto che il loro itinerario non potrà mai essere lo stesso. Sulla base di quanto detto se ne deriva l'impossibilità di qualunque tipo di filosofia

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

cristiana che, per le ragioni sopra esposte, si presenterebbe come una *contradictio in adiecto*. Certamente è possibile sviluppare riflessioni di stampo filosofico all'interno del cristianesimo, ma solo nella consapevolezza che la radicalità dell'interrogare dovrà ad un certo punto venire meno¹⁶⁸.

Si iniziano così a definire le linee guida per una adeguata costruzione di una teologia filosofica accettabile nel panorama nichilistico contemporaneo: essa non dovrà aprioristicamente far proprio alcun contenuto di fede, in quanto nessuna nozione fondata sulla fede – e non sulla intelligibilità – potrà essere alla base di un contemporaneo discorso su Dio. E' dunque necessario differenziarsi dall'approccio della teologia rivelata senza perdere mai di vista l'obiettivo di una risposta "in positivo"; potenti influenze nichilistiche invitano infatti a non avventurarsi fuori delle acque stagnanti di un prudente scetticismo, ormai percepito come unica alternativa. Proprio il suddetto atteggiamento scettico sarà il punto di partenza imprescindibile per superare lo scetticismo stesso. Paradossalmente, come si spiegherà più avanti, lo scetticismo supera se stesso nel momento in cui si rende conto di essere tale; dunque è nell'essenza

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 83.

dello scetticismo essere un momento di passaggio inevitabile tra le risposte inaccettabili (in questo caso quelle della fede) ad una domanda ultima, ed un'altra verità di livello superiore. L'interrogare radicale quindi, nel suo incessante problematizzare, non conduce, come potrebbe apparentemente sembrare, ad una sterile ed invalicabile scepsi. La teologia filosofica metodicamente ricercata da Weischedel non deve assolutizzare questo risultato negativo; ancora una volta sarà utile ricorrere al contributo che Martin Heidegger apporta relativamente al problema in questione.

Innanzitutto è indispensabile ricordare che Heidegger considera la teologia come un'ontologia che si fonda su un Ente supremo: l'onto-teo-logia è infatti prodotta dal *modus operandi* della filosofia occidentale, la quale, avendo assolutizzato i propri metodi e contenuti, domina sull'ente usando le regole della logica, e facendo cadere nell'oblio la differenza fondamentale tra essere ed ente. Onto-teo-logia è quindi un'espressione critica volta a definire il tentativo della filosofia occidentale (quella che si sviluppa dai presocratici a Nietzsche) di rendere il pensiero indifferente alla differenza fra ente ed essere. Ora, poiché "il carattere onto-teologico della metafisica è

divenuto problematico per il pensiero”¹⁶⁹ e non è più accettabile il concetto tradizionale di Dio della metafisica (Dio come “*Causa sui*”¹⁷⁰), Heidegger sposta l’attenzione su un confronto con il concetto cristiano di Dio¹⁷¹. Nonostante Heidegger affermi, relativamente alle dimostrazioni dell’esistenza di Dio, che “un Dio che per prima cosa deve far provare la propria esistenza è in fin dei conti un Dio molto poco divino”¹⁷², egli approva l’impegno della teologia cristiana per darsi, più originariamente, un fondamento nella fede, rinunciando così al suo elemento metafisico. Questo avvicinamento alla fede e alla teologia cristiana è tuttavia solo apparente: l’interrogare proprio della teologia rimane fondamentalmente un “interrogare credente”¹⁷³ che ha ben poco a che fare con la *tabula rasa* da cui l’interrogare filosofico deve partire. Heidegger ribadisce che “l’incondizionatezza della fede e la problematicità del pensare sono due sfere separate da un abisso”¹⁷⁴, due dimensioni parallele che devono rinunciare a qualunque tentativo

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 51.

¹⁷⁰ Ivi, p. 70.

¹⁷¹ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. II, pp. 346-350.

¹⁷² M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, vol. I, p. 366.

¹⁷³ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, cit., vol. II, p. 346.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, p. 110.

di interazione. Nella fede vi è un momento di certezza originaria che per definizione deve essere estraneo al filosofare, e ciò chiude definitivamente la questione se vi sia o meno la possibilità di una filosofia cristiana. La rigidità della posizione è espressa dalle seguenti parole: la teologia cristiana deve “decidersi una buona volta a prendere alla lettera la parola dell’apostolo e, secondo essa, a prendere seriamente la filosofia come una follia”¹⁷⁵. Allo stesso modo “[...] non esiste alcuna vera filosofia che si possa determinare da qualche altra parte che non da se stessa”¹⁷⁶.

Alla luce di quanto detto si può definire con esattezza il tipo di rapporto che, secondo Heidegger, intercorre tra filosofia e teologia cristiana. Prima però, un’ulteriore precisazione: la teologia, in quanto scienza di un ente dato, si configura come scienza positiva (da *positum*). Le scienze ontiche – altro nome delle scienze positive – hanno sempre per oggetto un ente dato, il quale è già in un certo modo svelato prima dello svelamento scientifico¹⁷⁷ (si ricordi infatti che la scienza è definita come “lo svelamento che fonda un ambito in sé

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/Main 1955, p. 20.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 14.

¹⁷⁷ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Seignavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 6 (ed. orig. *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1976).

concluso dell'ente o dell'essere, senz'altro scopo che la sveltezza stessa¹⁷⁸); esse si contrappongono alla filosofia, che è la scienza dell'essere (o scienza ontologica) e in quanto tale non ha un *positum*. Tra le singole scienze ontiche sussiste una differenza *relativa* mentre, ogni scienza positiva si distingue dalla filosofia in modo *assoluto*. La teologia pertanto, essendo una scienza positiva, si distingue in modo assoluto dalla filosofia¹⁷⁹.

In primo luogo, la teologia è un sapere concettuale di ciò che rende possibile il darsi del cristianesimo (s'intende il darsi di qualcosa *come* il cristianesimo) come evento originariamente storico. Tale sapere riguarda ciò che viene chiamata *cristianità*. La cristianità è dunque il *positum* della teologia e quest'ultimo, conformemente alla propria natura di "elemento dato", è disponibile in un modo prescientifico di accesso e di rapporto con l'ente: in esso tuttavia già si svelano, seppur inconsapevolmente, in modo implicito e soprattutto anteriore ad una comprensione teoretica, la natura di questo ambito e il modo d'essere del rispettivo ente¹⁸⁰.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Ivi, pp. 6-7.

¹⁸⁰ Cfr. ivi, pp. 8-10.

La cristianità costruisce se stessa intorno un fulcro centrale: la fede. Essa, l'elemento costitutivo essenziale della cristianità, è “un modo di esistere dell'esserci umano che, in base alla propria testimonianza [...], non matura spontaneamente a partire dall'esserci, né per opera sua, ma a partire da ciò che si [...] crede”¹⁸¹. La teologia dunque scaturisce dalla fede (la quale motiva l'intervento di una scienza che interpreti la cristianità) e di essa deve dare un'interpretazione concettuale, in quanto la scienza è un'oggettivazione compiuta in vista di uno svelamento concettuale¹⁸². La teologia è quindi la *scienza della fede* nel senso che

“è la scienza di ciò che si svela nella fede, cioè di ciò che si crede, con l'avvertenza che ciò che si crede non è qualcosa a cui noi ci limitiamo a dare il nostro assenso come a un insieme di proposizioni su fatti ed eventi che non sono evidenti teoreticamente, ma di cui ci si può appropriare nel modo appunto di questo assenso”¹⁸³.

Deve quindi essere ribadito il fatto che la teologia “è scienza della fede non solo in quanto ha per oggetto il credere e il creduto, ma anche perché a sua volta nasce dalla fede. Essa è la scienza che la fede

¹⁸¹ Ivi, p. 10.

¹⁸² Ivi, pp. 11-12.

¹⁸³ Ivi, p. 12.

motiva e giustifica da sé”¹⁸⁴. Da ultimo, la teologia è a ragione definita *scienza della fede* in quanto essa non solo “ha come oggetto e come motivazione la fede, ma anche perché la stessa oggettivazione della fede, in conformità a ciò che in essa è oggettivato, ha per parte sua come unico scopo quello di contribuire a formare la credenza stessa”¹⁸⁵.

Tenendo conto della caratterizzazione fondamentale delle due scienze oggetto di questa discussione, come si prospetta un possibile rapporto fra esse? I concetti teologici fondamentali sembrano infatti sottrarsi ad un’analisi ontologico-filosofica, sebbene essi, in quanto oggetto di una scienza, debbano essere legittimati in nome dell’interpretazione che la teologia si prefigge di fornire. Resta da chiedersi allora se la fede non sia sufficiente, da sola, a raggiungere tale obiettivo, dal momento che l’ente che i concetti teologici si sono fatti carico di interpretare è svelato “dalla fede, per la fede e nella fede”¹⁸⁶. Quello che qui si cerca di comprendere (*cum-prehendere*: letteralmente è la capacità di *catturare* con la ragione un contenuto conoscitivo) è un contenuto concettuale per essenza inconcepibile (e perciò *incomprensibile* per

¹⁸⁴ Ivi, p. 13.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Ivi, p. 18.

vie razionali). Ciononostante esistono contenuti inconcepibili che, pur non potendo essere svelati dalla ragione, non escludono la possibilità di essere compresi concettualmente¹⁸⁷. Sondare i limiti dell'inconcepibilità, spingersi il più vicino possibile alla “muraglia che ha in cima i cocci aguzzi di bottiglia”¹⁸⁸ è funzionale ad una comprensione dell'inconcepibilità stessa. Per fare passi in direzione di una risposta a questo problema occorre porre l'attenzione sul fatto che tutti i concetti teologici fondamentali hanno un contenuto precristiano, il quale è dunque concepibile seguendo vie puramente razionali. La filosofia “coadiuva”¹⁸⁹ alla derivazione dei concetti teologici fondamentali, rimanendo tuttavia una correzione (co-derivazione) non fondante di essi. La filosofia ha quindi nei confronti della teologia la funzione di “avviare allo svelamento dell'origine specifica, cioè conforme alla fede, dei concetti teologici”¹⁹⁰.

L'interrogativo al quale è adesso necessario tornare è questo: in che modo può la teologia oggettivare ciò che essa tematizza? Si prospetta

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ E. Montale, *Merigiare pallido e assorto*, in *Ossi di seppia*, a cura di P. Cataldi – F. d'Amely, Mondadori, Milano 2003.

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p.21.

¹⁹⁰ *Ibid.*

nuovamente la questione circa l'idoneità di un linguaggio e di un pensiero non oggettivanti, e la riflessione heideggeriana si orienta nella direzione che sarà poi seguita da Weischedel.

Una volta accertato che il nucleo tematico della teologia si risolve nell'analisi della fede cristiana e di ciò in cui essa crede, resta la questione di quale tipo di linguaggio deve essere adottato per rispondere conformemente alle esigenze della fede: si deve infatti impedire il costituirsi di rappresentazioni che siano estranee ad essa¹⁹¹.

Preliminare all'indagine su un linguaggio non oggettivante in teologia, Heidegger ritiene indispensabile porre la domanda "se il pensiero e il linguaggio oggettivanti sono una forma particolare del pensare e del parlare, oppure [se] ogni pensare in quanto pensare e ogni parlare in quanto parlare sono necessariamente oggettivanti"¹⁹². Il pensiero in quanto rappresentazione e la parola in quanto annuncio vocale sono, sotto punti di vista diversi e per un'opinione diffusa, due modi di esprimere in forma concreta, rendere evidente, percepibile (un concetto astratto, una nozione teorica...) ¹⁹³; la parola ed il pensiero,

¹⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 24-34.

¹⁹² *Ivi*, p. 26.

¹⁹³ Definizione di "oggettivare" tratta dal *Dizionario Garzanti*, Garzanti linguistica, 2009.

compiendo l'atto di "rendere estrinseco" qualcosa di implicito, per definizione "oggettivano".

Oggettivare significa, più semplicemente, "fare di qualcosa un oggetto [...] e rappresentarlo [...] così"¹⁹⁴, tenendo presente in tale definizione il significato medievale di *obiectum* ("ciò che è posto ed è mantenuto di fronte alla percezione, all'immaginazione [...]")¹⁹⁵: esso indica quindi qualcosa di rappresentato). Detto ciò, è possibile inferire al contrario di quanto comunemente viene pensato, che si può pensare e parlare di qualcosa senza tuttavia farne un *obiectum*: pensare (o parlare) non implica necessariamente la rappresentazione di qualcosa come oggetto. Dunque si rivela infondata l'affermazione secondo cui ogni pensiero (o parola) in quanto tale è, di per sé, oggettivante. Il linguaggio quindi non è un mero strumento inventato dall'uomo e in possesso di questi, il cui fine è quello di trattare oggetti. Al contrario l'aspetto della questione verso cui devono confluire gli spunti della riflessione è che il linguaggio, come è già stato esposto nel primo capitolo, è la "casa dell'essere"; ciò significa che il linguaggio non è

¹⁹⁴ M. Heidegger, "Lettera ai teologi americani" in appendice a: *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p. 28.

¹⁹⁵ *Ibid.*

opera dell'uomo – che si limita semplicemente ad inventare segni e suoni artificiali –, ma un corrispondere rispetto a ciò che si mostra.

L'età della tecnica rafforza e consolida la falsa idea che si possa rappresentare ogni cosa solo sul piano tecnico-scientifico, in quanto la tecnica tende pericolosamente all'oggettivazione.

Resta dunque da definire la questione su come si possa impostare un discorso teologico non oggettivante. La teologia non deve oggettivare Dio, ma deve, al contrario, trovare modalità espressive alternative in grado di offrire una nuova soluzione al problema. La riflessione di Weischedel si inserisce laddove Heidegger si accinge ad introdurre la possibilità di un linguaggio poetante: nel prossimo paragrafo si inizierà ad analizzare attentamente i fondamenti tematici del pensiero weischedeliano per giungere ad esporre infine le condizioni di una legittima teologia “all'altezza dei tempi”.

II. Scetticismo, interrogare radicale e problematicità: la propedeutica necessaria ad una legittima ricerca di Dio.

Tutti i tentativi finalizzati all'elaborazione di una valida teologia filosofica, nonché gli sforzi finora compiuti per arrivare ad un approccio legittimo al problema di Dio nell'età del nichilismo sono stati riconosciuti da Weischedel come fallimentari. L'indagine storica compiuta suggerisce la conclusione dell'attuale impossibilità della teologia filosofica.

Si è visto come l'atteggiamento della fede e della teologia cristiane nei confronti di una teologia filosofica abbia condotto a vani sforzi di conciliare fede e ragione. Il discorso su Dio che Weischedel pone come obiettivo della sua riflessione non potrà accettare alcun contenuto fondato sulla fede. Chi si mette sulla strada della filosofia, anche se con l'obiettivo di cercare il Dio dei filosofi, deve quindi prender congedo dal Dio della teologia rivelata e, successivamente, trovare il modo corretto di impostare tale indagine. Si può sperare nei risultati della ricerca solo se, al di là di una sterile negazione problematizzante, ad essa viene data un'impostazione positiva. Detto questo, è giunto il momento di vedere come, in età contemporanea,

sulla scia dei tentativi falliti del passato e nella consapevolezza dell'eredità nietzscheana, sia possibile gettare le basi di una teologia filosofica legittimamente fondata.

Filosofia vuol dire, nel suo significato più autentico e originario, filosofare¹⁹⁶; la determinazione essenziale ed originaria della filosofia si compie quindi nell'interrogare e nel porre-in-questione. Tale interrogare si volge, al fine di mettere in questione, a ciò che appare immediatamente come a-problematico ed evidente. Il filosofare dunque, si interroga su *come sia in realtà* tutto ciò che, di primo avviso, si manifesta come non problematico ed evidente¹⁹⁷.

Ma come deve essere questo interrogare, una volta appurato il fatto che esso costituisce la vera essenza del filosofare? L'interrogare, in maniera conforme alla propria natura, opera indefessamente sulla realtà fenomenica: "se si fermasse, cesserebbe di essere interrogare e perderebbe la propria essenza"¹⁹⁸. Esso deve quindi essere caratterizzato da una radicalità estrema, in grado di procedere anche laddove il porre-in-questione sembra aver trasceso le apparenze iniziali. L'interrogare filosofico si arresta solo quando ciò che gli si

¹⁹⁶ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. I, cit., pp. 47-50.

¹⁹⁷ Ivi, p. 51.

¹⁹⁸ Ivi, p. 52.

presenta di fronte è, sotto qualunque punto di vista, scevro di problematicità. Tale caratteristica è tuttavia riscontrabile solo in ciò che è passato al vaglio dell'interrogare radicale, per essere poi da quest'ultimo giudicato come "non ulteriormente problematizzabile". Il filosofare deve pertanto "trascinare tutto nel vortice del dubbio"¹⁹⁹ prima di giungere a qualunque certezza non problematica. Si può quindi inferire che il filosofare, in quanto tale, è per essenza un interrogare radicale. Come Weischedel stesso ritiene²⁰⁰, l'atteggiamento zetetico del filosofare sembra essersi venuto ad affermare con una consapevolezza sempre maggiore nel corso dei secoli; per questo motivo la radicalità dell'interrogare è una peculiarità che la filosofia, se vuole rimanere fedele a se stessa, deve mantenere. Filosofare significa dunque problematizzare, porre-in-questione ogni apparente certezza o verità, immediatamente (letteralmente: *in-mediatus*) percepita come a-problematica. L'interrogare è radicale nella misura in cui ha come obiettivo quello di far crollare ogni ipotetica certezza per giungere finalmente al nucleo profondo della realtà. E' dunque fondamentale porre l'attenzione sul

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Cfr. H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare*, cit., pp. 213-221, ma anche le osservazioni proposte in W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, cit., pp. 4-13.

fatto che il potenziale distruttivo dell'interrogare filosofico non è fine a se stesso: come Karl Löwith sottolinea²⁰¹, l'essenza autentica della *skepsis* è la ricerca della verità che procede con l'obiettivo di trovare ciò che estirpa radicalmente il dubbio di chi è impegnato nella ricerca. Solo una volta che l'ostacolo è stato rimosso si può attingere alla verità. Dunque l'interrogare radicale "saggia e mette in questione ogni risposta proprio al fine di pervenire ad una risposta salda e non più problematizzabile"²⁰²; esso è "strutturalmente aperto ad una risposta"²⁰³, e tale caratteristica è intrinseca alla definizione stessa di *radikales Fragen*.

Come si è potuto osservare, la trattazione dell'interrogare radicale implica in modo quasi naturale, sebbene poco esplicito, l'introduzione del tema della *skepsis*. Effettivamente, se si tiene conto del fatto che Weischedel finalizza la sua riflessione all'elaborazione di una teologia filosofica, può sembrare poco scontato parlare di pensiero scettico; la conferenza "*Il problema di Dio nel pensiero scettico*"²⁰⁴ si apre

²⁰¹ Cfr. K. Löwith, *Skepsi e fede*, in *Fede e ricerca*, Morcelliana, Brescia 1960, pp. 32-57 (ed. orig. *Skepsis und Glaube*, in *Wissen, Glaube und Skepsis*, cit.).

²⁰² W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. I, cit., p. 11.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, cit.

proprio con una fondamentale precisazione: “[il pensiero scettico] è l’esatto contrario della certezza che esclude pertanto anche ogni certezza su Dio”²⁰⁵.

La *scepsi* è il punto di partenza da cui Weischedel ritiene opportuno iniziare la speculazione che porterà infine a discutere il problema della realtà di Dio. La *scepsi*, nel senso proprio del termine, indica una “riflessione che vaglia criticamente”²⁰⁶; il termine in questione assunse, col passare del tempo – e grazie alla figura di Socrate –, un significato propriamente filosofico: iniziò ad essere usato quindi per riferirsi ad “una riflessione critica che non conduce ad un’asserzione sicura, ma piuttosto mette capo ad un’aporia. Chi pensa da scettico non perviene ad un’asserzione positiva, ma neppure ad una negativa: permane nella sospensione di qualsiasi giudizio”²⁰⁷, nell’*epochè*. Tuttavia la constatazione degli esiti scettici del pensiero non deve implicare il radicamento dell’uomo in tale posizione. Da questo punto di vista Weischedel si distingue nettamente dalla posizione nichilista classica che, nella negazione assoluta di ogni verità, radicalizza e porta all’exasperazione una posizione ragionevolmente meno estrema.

²⁰⁵ Ivi, p. 3.

²⁰⁶ Ivi, p. 4.

²⁰⁷ *Ibid.*

Nietzsche viene infatti considerato positivamente da Weischedel proprio perché egli non assolutizza la concezione nichilista (trasformandola paradossalmente in una “verità”, dando così luogo ad una contraddizione in termini); il nichilismo di Nietzsche è un fenomeno storico che l’uomo ha il dovere di superare. Perciò, come si è già argomentato nel I capitolo, in questa tesi si considerano Weischedel e Nietzsche come due soluzioni diverse di un medesimo problema iniziale (ovvero l’assenza di certezze).

Lo scetticismo, punto di partenza (o di passaggio) imprescindibile di ogni vero filosofare che si configuri come *Fragen*, è dunque la concezione filosofica “cui – ad un approfondito esame critico – tutto appare in grado maggiore o minore problematico”²⁰⁸. Pur essendo nella natura della scepsi dubitare della capacità del conoscere umano di cogliere la verità, Weischedel ritiene fondamentale impedire al pensiero scettico di considerare se stesso come punto di arrivo del filosofare. È stato detto come l’età contemporanea, testimone del declino della metafisica occidentale, è diventata un terreno estremamente idoneo allo sviluppo di un atteggiamento filosofico improntato alla problematizzazione radicale. Il nichilismo

²⁰⁸ Ivi, p. 10.

preannunciato da Nietzsche scuote con violenza le fondamenta del pensiero attuale facendo piombare quest'ultimo in una situazione di incertezza. Il dubbio è un momento essenziale nella coscienza contemporanea. L'intelletto stesso si sottopone ad una critica volta a smascherare illusorie verità. Lo scetticismo, e la problematizzazione che da esso deriva, sono ciò che caratterizza la filosofia del nostro tempo. Il modo di pensare del nostro tempo è inevitabilmente segnato dal tramonto di ogni presunta incrollabile sicurezza. La posizione scettica non è tuttavia una prospettiva sulla quale il pensiero può arrestarsi; si è già messo in guardia dalla possibilità di scivolare in una forma negativa e sterile di dogmatismo, causata dall'irrigidimento del pensiero su una posizione scettica. Lo scetticismo di cui Weischedel parla dunque, è un interrogare radicale che si configura come "nichilismo aperto"²⁰⁹; lo scetticismo radicale, conseguenza dell'incessante crollo delle risposte esperite continuamente dall'interrogare radicale, si attua comunque nella speranza di giungere ad una risposta. È tuttavia innegabile come questo interrogare si distingua da un domandare di livello inferiore per la sua capacità di demolire risposte che, nella pretesa di essere definitive, si rivelano

²⁰⁹ Cfr. cap. 1, paragrafo I.

invece costruite su presupposti infondati. Ogni risposta crolla sotto la pressione di un siffatto interrogare e dalle macerie emergono nuovi problemi che, a loro volta, saranno vagliati. L'evento decisivo nella lunga storia della filosofia è

“la problematizzazione in quanto tale: è questa l'autentico movente della storia del pensiero. Oggi la filosofia ha trovato la sua piena identità proprio in quanto è definitivamente diventata interrogare radicale, tale cioè che tutto trascina nel vortice della problematizzazione. Ogni verità che si presenta come certa viene travolta in questo turbine; tutto quanto appare sicuro e saldo è fatto crollare: e questo non per arbitrio del filosofo, ma perché così vuole la realtà stessa che, esperita come problematica e sempre più problematica, costringe a riflettere sulla sua problematicità. L'esperienza fondamentale del pensiero contemporaneo è dunque l'esperienza della problematicità radicale”²¹⁰.

Niente ha senso, nessuna risposta sopravvive al vaglio dell'interrogare scettico. L'impostazione adottata da Weischedel vede l'annientarsi di ogni senso nella problematicità radicale. Non soccombere allo scetticismo radicale è, “sul piano del pensiero, il compito che essenzialmente si pone all'uomo contemporaneo”²¹¹. Più volte si è sottolineato come la radicalità dello scettico non sia fine a se stessa; essa rappresenta la *pars destruens* di un procedimento che si origina dalla speranza di trovare una soluzione.

²¹⁰ W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, cit., pp. 12-13.

²¹¹ Ivi, p. 13.

L'uomo deve guardare con coraggio al venir meno di ogni certezza, non indietreggiare di fronte all'abisso del nulla, anche se ormai cosciente del fatto che le risposte non saranno definitive. Tutto ciò non arresta l'attività del filosofo; l'interrogare sopravvive di fronte a ciò che vorrebbe la sua morte, perseverando nella sua inarrestabile ricerca di soluzioni anche – e soprattutto quando – esse si ripropongono come nuove problematiche. Sono stati dunque esplicitati e definiti chiaramente i caratteri del vero filosofare, quale si pretende che sia quello che si accinge ad elaborare un discorso attuale su Dio. Filosofare è trascinare tutto nel vortice della problematizzazione; l'interrogare radicale pertanto termina nella problematicità radicale dell'essere. A discapito di conclusioni affrettate sulla natura dello scetticismo, sembra essere arrivati ad un "limite" di fronte al quale il dubbio si arresta: vi è infatti una realtà indiscutibile ed assoluta che si sottrae al dubbio dell'interrogare radicale, che non può da quest'ultimo essere ulteriormente posta in discussione. Ciò che si manifesta come reale oltre ogni dubbio è il processo di problematizzazione radicale stesso, in virtù del quale io pongo in dubbio l'essere e dichiaro il non senso del tutto. L'atto dello scettico, cioè il problematizzare in quanto tale che produce l'incertezza esistenziale, è l'unica consistente realtà che si afferma come certezza.

Weischedel delinea così il presupposto principale necessario a definire quella che si caratterizzerà come l'esperienza filosofica fondamentale che Gollwitzer ha riduttivamente contestualizzato in un più ampio scenario che si estende oltre i limiti della filosofia.

L'atto dello scettico, nel suo continuo esperire risposte infondate, approda ad una verità (che parzialmente aveva già intuito, in quanto causa prima del suo attuarsi): la realtà è fondamentalmente problematica e, nel manifestarsi tale, essa è un "mistero". Nel prossimo paragrafo si tratterà nel dettaglio di cosa tale mistero significa nel quadro di una filosofia che voglia giungere ad un discorso attuale su Dio; si discuterà finalmente quella che si prospetta come la soluzione di Weischedel circa la possibilità di una teologia filosofica e soprattutto il metodo adottato – sulla scorta degli insegnamenti di Heidegger – per parlare correttamente del Dio dei filosofi.

III. In bilico sugli abissi del non-essere: la condizione di possibilità del mistero.

La riflessione scettica sembra riproporre un *pattern* tutt'altro che originale: il dubbio dello scettico segue le orme di un sentiero già tracciato e gli sviluppi epistemologici della scepisi (intesa nel significato di “riflessione che vaglia criticamente”) presentano imprescindibili influenze di stampo cartesiano. Ciò che rende le implicazioni del *radikales Fragen* di Weischedel eccezionalmente degne di nota nel contesto di un discorso su Dio è il fatto che esse sono la mèta logica di un discorso razionale universalmente condivisibile. Alla luce degli esiti fallimentari dei numerosi esperimenti intrapresi nel campo della teologia filosofica e del fatto che la visione cristiana risulta “non-accessibile” alla riflessione filosofica e scientifica²¹², è lecito affermare che, attualmente, un discorso su Dio è possibile esclusivamente sulla base della decisione fondamentale per l'interrogare radicale. Dio non è il mallevadore di certezze ultime a cui solo il credente può approdare: la realtà dell'atto

²¹² K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, trad. it. a cura di A.L. Künkler Giavotto, Morano Editore, Napoli 1967, pp. 270-271 (ed. orig. *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der Geschichtlichen Existenz*, W. Kohlhammer, 1960).

problematizzante e quella del mistero che esso incontra sono constatazioni che non hanno bisogno di un garante. E' necessario ora focalizzare l'attenzione sui risvolti sintetici che si sviluppano dalle basi fin qui poste dalla riflessione weischedeliana.

Fare filosofia significa trovare la chiave di volta in ciò che, a causa della sua ovvietà, tende a passare inosservato. L'atto dello scettico, ovvero la prima consistente realtà della cui esistenza certamente non è possibile dubitare, è sostanzialmente una problematizzazione. Problematizzare l'essere significa voler indagare la cause indefinite di un enigma impenetrabile. Quasi duemilacinquecento anni di speculazioni filosofiche hanno reso l'uomo contemporaneo consapevole dell'insolubilità del mistero dell'esistenza umana e, più in generale, della totalità dell'essere. Affinché la discussione cominci a delinearsi nei suoi tratti di teologia filosofica, è ora venuto il momento di soffermarsi a considerare la questione da una prospettiva differente; è necessario un approccio meno diretto, privo di quelle velleità che la critica kantiana ha già catalogato come infruttuose.

L'uomo che si pone la domanda circa la causa dell'essere, con il fine implicito di cercare Dio nei meandri di tale mistero, corre il rischio di incappare in uno stallo senza via d'uscita. Weischedel cerca l'elemento concreto e tangibile in una problematica che ha lo statuto

dell'astrattezza; è innanzitutto necessario indagare la natura della problematicità, la quale viene esperita da colui che (si) interroga come un mistero²¹³. Si profilano due ipotesi a riguardo:

- 1) il mistero è un prodotto del pensiero scettico; quest'ultimo, con il suo interrogare radicale, trasforma una realtà a-problematica e comprensibile in una realtà indecifrabile ed ermetica, oscura e misteriosa. Il mistero è dunque ciò che si crea dall'incontro del pensiero scettico con un reale fenomenico di per sé privo di mistero.

Oppure:

- 2) il mistero non è creazione dell'uomo che vaglia criticamente (e che inutilmente "complica" un mondo dalle strutture elementari), ma una realtà autonoma e di per sé sussistente che il pensiero scettico inevitabilmente incontra. Il mistero è di fatto una manifestazione omni-comprensiva che esiste

²¹³ Per la definizione esatta di questo concetto, che verrà utilizzato in modo analogico e in riferimento alla condizione di possibilità della problematicità radicale, si rimanda al prossimo paragrafo. Per il momento è sufficiente dire che la problematicità radicale del reale nel suo complesso è percepita dall'uomo come un mistero, ovvero come un enigma la cui soluzione sfugge a chi fa tale esperienza.

indipendentemente dall'interrogare scettico e che su quest'ultimo s'impone; esso è quindi una realtà che non può essere in alcun modo elusa o aggirata. Da questo punto di vista il *Fragen* non crea in mistero: lo scopre.

La seconda opzione è quella che, evidentemente, ha ragion d'essere quella più accreditata.

Il mistero della realtà problematica non è una delle tante parziali verità a cui il *Fragen* approda nel suo instancabile incedere: la scepsi esperisce la problematicità enigmatica e misteriosa del reale come una realtà non ulteriormente problematizzabile. Essa è dunque il *non plus ultra* dell'interrogare radicale in cui questo s'imbatte; è la realtà ultima, indubitabile ed estrema (nonché manifestamente esperibile) che il pensiero scettico non può più mettere in discussione; la problematicità radicale è la sola cosa autenticamente reale. In tale esperienza "la problematicità si rivela come l'unico reale che resista al crollo di ogni reale"²¹⁴. Non solo: la problematicità è causa e ragion d'essere dell'interrogare scettico, il quale non è altro che una reazione umana al manifestarsi della problematicità radicale. Essa è, in

²¹⁴ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit. p. 264.

definitiva, condizione di possibilità del *Fragen* filosofico, è il presupposto e l'origine di un'attività che non sussisterebbe autonomamente in assenza di un determinato stimolo proveniente dal mondo esterno²¹⁵. Perché si metta in moto il processo dell'interrogare, la problematicità deve essere esperita; pertanto essa precede l'interrogare radicale.

Per tutti questi motivi l'esperienza della problematicità radicale viene definita da Weischedel come l'esperienza filosofica (in quanto può essere causa ed origine del filosofare) fondamentale; un'esperienza “estrema”²¹⁶ che “ha in sé la particolarità di non potersi radicare né nell'essere né nel non-essere. Resta in oscillazione, e questo perché ciò che in essa viene esperito, la realtà problematica, è ugualmente oscillante tra essere e non-essere”²¹⁷, tra senso e assenza di senso.

Sembra che, nel presente tentativo di porre le basi della teologia filosofica, l'esperienza della problematicità radicale determini, al contrario, il capolinea del filosofare. Sembra che, nella presa di coscienza del mistero di una realtà inconsistente e sibillina, resti solo il vacuo e reiterato interrogare. L'uomo che radicalmente interroga

²¹⁵ Cfr. W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, cit., pp. 19-25.

²¹⁶ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit. p. 255.

²¹⁷ Ivi, p. 261.

non corre forse il rischio di “asfissiare nel vuoto”²¹⁸? E soprattutto, quanto si è stabilito finora relativamente alla problematicità e all’interrogare, come può contestualizzarsi nell’ambito della riflessione sulla possibilità di una teologia filosofica in epoca nichilistica? In altre parole, è possibile collocare Dio in uno scenario che rispetti tali presupposti? Paradossalmente l’atto dello scettico e il mistero della problematicità sono le due condizioni essenziali ed imprescindibili senza le quali non è attualmente possibile elaborare un legittimo discorso su Dio; per questo motivo la teologia filosofica che Weischedel si accinge a sviluppare non deve mai perdere di vista i suoi due cardini fondanti e fondamentali. La questione infatti non esaurisce il suo potenziale nella constatazione degli elementi che non possono essere ulteriormente messi in dubbio. Ciò che interessa la presente discussione è ora analizzare il tipo di rapporto che intercorre tra interrogare e problematicità; quest’ultima è sicuramente l’approdo finale dell’interrogare scettico: ciononostante esso non trova appagamento in tale realtà. L’interrogare non arresta la sua attività al cospetto di quella problematicità che lo precede sia dal punto di vista

²¹⁸ “Noi spirituali [...] viviamo nell’aridità. [...] Il nostro [pericolo] è di asfissiare nel vuoto”, tratto da *Narciso e Boccadoro*, Hermann Hesse, trad. it. a cura di C. Baseggio, Oscar Mondadori, Milano 1989 pp. 41-42 (ed. orig. *Narziss und Goldmund*, Frankfurt am Main 1957).

logico che ontologico, che ne è condizione necessaria d'esistenza e causa scatenante; il *Fragen*, nella sua radicalità, cerca la condizione di possibilità della problematicità radicale.

A questo punto, è stato compiuto un passo in avanti proprio nel momento in cui si pensava non ci fosse più un terreno su cui muovere passi; tale esigenza dell'interrogare è inoltre pienamente legittima e conforme alla natura del filosofare, in quanto la "radicalità" di un atteggiamento è data proprio dalla propensione a ricercare le radici, ovvero le condizioni d'esistenza di qualcosa. L'indagine dello scettico si avvicina pericolosamente ai confini dell'indimostrabile, ambito nel quale la filosofia contemporanea sa di non poter assolutamente entrare. Si tratta infatti di individuare e definire concettualmente ciò che vi è di più originario della problematicità radicale; il pensiero umano sfiora profondità mai raggiunte con tanta chiarezza dalle parole. L'oggetto della presente ricerca è quanto di più primigenio possa essere razionalmente inferito: esso è ciò che rende possibile la realtà problematica nel suo complesso, la quale, a sua volta, conferisce problematicità ai singoli essenti. In sintesi: "quando nell'interrogare

radicale la si interroga sulla condizione della sua possibilità, la problematicità radicale rinvia a un fondamento di se stessa”²¹⁹.

Poiché l’obiettivo di questa trattazione, in direzione del quale ci si sta lentamente e metodicamente muovendo, è quello di discutere le eventuali modalità di definizione di Dio nell’età del nichilismo, è doveroso soffermarsi su una precisazione linguistica: la condizione di possibilità della problematicità radicale non può, in realtà, essere definita “fondamento”. Tale parola esprime una staticità inadeguata a descrivere l’oggetto “fondato”, ovvero la problematicità del reale, per definizione “oscillante” e, quindi, realtà dinamica. La parola “origine” sembra più appropriata: l’origine è il principio da cui deriva qualcosa, che genera, che avvia un processo dinamico; tale connotazione non designa un “motore immobile”, ma piuttosto un principio a sua volta dinamico. Tuttavia anche la suddetta definizione è soggetta a fraintendimenti: parlare di origine significa implicitamente parlare di un essente originato indipendente da essa (in questo caso, la problematicità), ma in quanto è stato detto finora non si riscontra un motivo valido per poter affermare la possibilità di un simile rapporto.

²¹⁹ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., p. 268.

La condizione di possibilità della problematicità non è quindi né un fondamento né propriamente un'origine. Come si può allora definire ciò da cui scaturisce quest'incessante oscillazione tra essere e non-essere, tra senso e assenza di senso? Esso è essenzialmente ciò da cui procede, proviene, promana l'oscillare: è quindi provenienza (che non proviene a sua volta). La condizione di possibilità della problematicità radicale è dunque il suo da-dove (*Vonwoher*): tale espressione ha la capacità di indicare unicamente la "[...] direzione provenendo dalla quale qualcosa avviene. [...] La problematicità radicale è suscitata [...] da "qualcosa" a proposito del quale non è possibile stabilire null'altro se non appunto che è ciò che [...] suscita"²²⁰.

Aristotelicamente, conoscere significa conoscere la causa. Porre la domanda sul da-dove significa cercare la causa (la condizione di possibilità) della problematicità. Questa domanda è dunque il quesito filosofico fondamentale, in quanto l'eventuale risposta rappresenterebbe il livello più alto di conoscenza che si possa di fatto immaginare. Il da-dove è l'ultimo elemento a cui la domanda filosofica possa pensare di pervenire nel suo processo di risalita partito dall'analisi di singole esperienze problematiche. Il da-dove è sotto

²²⁰ Ivi, p. 270.

ogni punto di vista un assoluto: matrice prima di tutto ciò che esiste e dell'unico “minimo comune multiplo” di tutto ciò che è – la problematicità –, il da-dove è il limite estremo sino a cui può spingersi la cognizione umana.

La riflessione è a questo punto entrata nel campo della speculazione. Questo termine – che di per sé definisce l'attività razionale intorno ad oggetti non immediatamente percepibili – a partire dal crollo dell'idealismo tedesco, ha assunto un'accezione negativa: la “mera speculazione” indica “[...] un'osservazione che ha totalmente reciso il vincolo con l'esperienza, una mera divagazione nel soprasensibile, un pensiero infondato e perciò vuoto”²²¹. La domanda sul da-dove, avendo per oggetto qualcosa che non può essere esperito (in quanto condizione di possibilità di tutto l'esperibile) , è certamente a carattere speculativo. Tuttavia non si può connotare negativamente questa speculazione poiché il vincolo con l'esperienza (quella della problematicità radicale) non è reciso, ma più forte che mai. Punto di partenza imprescindibile per la fondazione della teologia filosofica contemporanea è infatti un'esperienza indiscussa (quella del reale

²²¹ Ivi, p. 271.

problematico): essa è la garanzia della non speculatività di un discorso su Dio che a tale esperienza rimane saldamente ancorato.

Il concetto di da-dove è l'apice faticosamente (e legittimamente) raggiunto dalla riflessione scettica nel tentativo di elaborare una teologia filosofica valida nella situazione attuale. Resta dunque da analizzarne le potenzialità dal punto di vista teologico. Il da-dove infatti è rimasto l'unico elemento di cui l'uomo contemporaneo dispone per poter avviare un discorso di stampo teologico. Lo scettico contemporaneo deve rinunciare a tutti i concetti tradizionali fino ad oggi usati per parlare di Dio, retaggio di una tradizione non sufficientemente critica. Dio non può essere l'Ente Supremo né lo Spirito Assoluto, in quanto la radicalità dell'interrogare ha fatto emergere la problematicità intrinseca di tali possibilità. Si può parlare di Dio unicamente a partire dall'unica cosa reale che tra le macerie rimane in piedi, ovvero l'oscillante problematicità; ed è possibile farlo portando al parossismo la domanda filosofica fondamentale: chiedersi quale sia la natura del da-dove, interpretare la sua essenza.

In questo paragrafo si è designato l'“oggetto” verso cui si sono diretti tutti gli sforzi compiuti da una filosofia che libera dalle pastoie la sua essenza interrogante: prima di passare a indagarne la natura è bene

spiegare il motivo per cui ci si ostini a collegare direttamente il da-dove al Dio tradizionalmente inteso.

Come Weischedel chiaramente sottolinea “il da-dove della problematicità radicale si trova esattamente nel posto in cui nell’uso linguistico tradizionale si trova Dio: – in quanto l’Ultimo e l’Assoluto esprimibile della realtà [...]. Il termine da-dove tocca dunque nell’unico modo oggi ancora possibile quello che nell’intera storia della filosofia si è cercato sotto l’espressione ‘Dio’. [...] In questo modo esprimiamo l’unico concetto possibile del Dio dei filosofi nell’epoca del nichilismo”²²².

Si è dunque in presenza di una contemporanea dimostrazione a posteriori dell’esistenza di Dio? Se con tale definizione s’intende il modello tradizionale delle cinque vie di Tommaso, è evidente che la risposta non può che essere negativa: tutto ciò da cui prendeva avvio induttivamente la dimostrazione è adesso diventato problematico. Propedeutico a qualunque passo in direzione di una contemporanea e accettabile teologia filosofica è proprio il disseppellimento della problematicità radicale e il riconoscimento di essa come unica, incrollabile verità. Ciononostante, per la ragione precedentemente

²²² Ivi, p. 279.

esposta, è lecito e non troppo pretenzioso associare il da-dove della problematicità a Dio.

Causa primigenia, principio primo generatore, *Unde* della problematicità radicale di tutto ciò che è e potrebbe non essere: questo è il Dio dei filosofi. Con la scoperta dell'esistenza del mistero si prende atto del fatto che questo è un mondo in cui Dio non tace²²³. Il da-dove è l'unico Dio possibile di cui anche Stendhal giustificerebbe l'esistenza²²⁴. Da questo punto di vista – mediante il riconoscimento della problematicità radicale e la domanda sul da-dove di essa – è dunque possibile una teologia filosofica, in quanto essa non è altro che “[...] la conseguenza e il coronamento del filosofare”²²⁵ che da quest'ultimo scaturisce. “Infatti il filosofare diviene da se stesso, se concede libero slancio alla sua essenza interrogante, teologia filosofica in quanto teologia del da-dove”²²⁶.

Obiettivo del paragrafo conclusivo sarà quello di capire cosa si può edificare sulle solide basi poste dalla riflessione weischedeliana; è

²²³ Cfr. H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini – M. Mori, Le Lettere, Firenze 2011, p. 49.

²²⁴ Riferimento alla celebre affermazione di Stendhal: “Dio ha una sola scusa: quella di non esistere”.

²²⁵ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., p. 279.

²²⁶ *Ibid.*

ancora possibile dire qualcosa sull'essenza di Dio senza far naufragare
il pensiero in vuote speculazioni?

IV. *L'oscillazione assoluta e il limite dell'interrogare radicale:
l'unico Dio possibile.*

Sono ormai evidenti i motivi per cui è ragionevole dichiarare che il da-dove possiede una “forma d’essere”²²⁷ sostanzialmente differente da tutto ciò che in virtù di esso esiste, ovvero il reale radicalmente problematico. *In primis*, si mette in evidenza l’esperibilità di quest’ultimo mediante l’esperienza filosofica fondamentale (il suo suo da-dove, al contrario, è inaccessibile). In relazione a tale considerazione si torna a porre una domanda già formulata all’inizio di questa trattazione: dal momento che il linguaggio umano affonda le radici nell’empiria e sulla base di essa viene costruito, come si può parlare in modo adeguato di qualcosa che non è possibile attingere dall’esperienza? Questo è sostanzialmente il motivo per cui “vi è un certo disagio a parlare di Dio oggi”²²⁸. Il “qualcosa” in questione inoltre è un oggetto di cui si ignora completamente la natura: per poterlo esprimere sarà dunque necessario, almeno inizialmente, far

²²⁷ Ivi, p. 281.

²²⁸ A. Rigobello, *Al di là di precarie frontiere*, in A. Rigobello – O. Todisco – G. Zarone – f. Pellecchia, *Dio oltre i saperi. Tra teologia e filosofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 15.

uso di parole usualmente utilizzate per descrivere ciò di cui invece abbiamo già una conoscenza – nella consapevolezza che il mezzo d’espressione a cui si sta ricorrendo non è idoneo allo scopo. Si focalizza dunque l’attenzione sulla ricerca di un linguaggio che non perda mai di vista la differenza qualitativa fra i due livelli dell’essere, per cercare di capire se è ancora accettabile la dichiarazione dello Pseudo-Dionigi secondo cui “nessuna affermazione si adatta al mistero delle cose arcane”²²⁹.

La problematicità radicale è tale a causa dell’unico carattere che la determina essenzialmente, ovvero, l’oscillazione. Il pensiero quindi, cercando di afferrare tale problematicità, è perennemente sospinto – contro il proprio volere – da un estremo all’altro, restando anch’esso nell’oscillazione. Proprio da tale elemento si deve partire per giungere a definire ciò che fa scaturire questo oscillare, in quanto non si può immaginare che un linguaggio statico esprima il principio di una realtà per definizione oscillante. L’essenza del da-dove non può infatti essere “ingabbiata” entro i limiti di una modalità espressiva che non tiene conto dell’assenza totale di rigidità e di stabilità della

²²⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, cap. II, 3, trad. it. (*Gerarchia celeste*) in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano, Bompiani 2009, p. 91.

problematicità radicale. Il discorso dialettico sarà in grado, sempre con le dovute riserve, di esprimere adeguatamente l'oscillare del da-dove: la contrapposizione di un concetto a quello opposto (quindi contraddittorio) favorisce l'emergere della definizione di tal concetto. Non si deve confondere questa forma d'espressione con la dialettica hegeliana: il momento di sintesi non è contemplato quando si parla dell'essenza del da-dove. La contrapposizione permane ed è indispensabile che non venga superata al fine di mantenere il linguaggio in oscillazione.

Esiste una parola, già superficialmente introdotta nel paragrafo precedente, che è adesso il momento di prendere seriamente in considerazione, in quanto in grado di esprimere analogicamente l'oscillare del da-dove: si tratta del concetto di "mistero". Riuscire a designare i tratti caratteristici del mistero può essere d'ausilio nella determinazione dei momenti essenziali del da-dove. Poiché l'uso che viene fatto di questo concetto è ovviamente analogico, si tralasceranno quei tratti essenziali del mistero che non hanno motivo di essere considerati in un analogia con il da-dove.

Mistero è, tautologicamente, ciò che l'intelletto non può comprendere; esso è un enigma che l'uomo non può risolvere in quanto l'insolubilità è parte della sua essenza. Nel momento in cui l'intelletto comprende e

decifra i meccanismi oscuri di un mistero, quest'ultimo cessa di essere tale. La profondità vertiginosa del mistero è prerogativa della sua essenza: l'imperscrutabilità dei suoi abissi da parte dell'uomo è un dato di fatto che non presenta alternative. La ragione esplora vari livelli di tale profondità senza avere tuttavia speranza di raggiungerne il fondo, illudendosi talvolta di essere vicina a carpirne l'essenza. Ciò implica uno stato d'animo particolare nell'uomo che indaga gli abissi del mistero: l'inquietudine estrema. Colui che prende coscienza del mistero e intuisce l'impossibilità di scrutarne i meccanismi viene assalito da uno spaesamento metafisico senza precedenti. Di tale angoscia esistenziale, scatenata da un reale enigmatico e misterioso, vi sono testimonianze in ogni ambito: nell'arte (da menzionare soprattutto de Chirico), nella letteratura, ovviamente nella filosofia moderna e contemporanea.

L'interesse nei confronti di un enigma che la finitezza umana ha già definito insolubile è la prova che il mistero affascina l'uomo proprio a causa della sua natura ermetica. A questo proposito, fa parte dell'essenza del da-dove il suo essere "compresenza di evidenza e segretezza"²³⁰. Come si è già detto, il mistero, per definizione, non

²³⁰ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., p. 287.

può essere risolto completamente; nonostante ciò esso palesa una parte di se stesso all'uomo che altrimenti non potrebbe mai prendere atto della sua esistenza. Un esempio analogo è ne “*Il delitto perfetto*”²³¹ di Baudrillard; la perfezione del delitto in realtà non è tale: un delitto può infatti dirsi perfetto solo quando non lascia alcuna traccia di se stesso. Allo stesso modo l'inconoscibilità del mistero non è assoluta giacché, se così fosse, l'essere umano – probabilmente in una condizione di maggiore felicità – non sarebbe stato indotto all'interrogare radicale. Il confine tra segretezza ed evidenza del mistero non è stabile e definito a priori: è soggettivo, in quanto ogni uomo decide fino a quale profondità del mistero scavare; è mobile, poiché l'indagine permette di penetrare più in profondità, “di sollevare un poco qua e là il velo che sta dinnanzi ad esso”²³²; il confine è tuttavia ineliminabile.

Per tutte queste ragioni il Dio dei filosofi – il da-dove della problematicità del reale – è un mistero. Un mistero incomprensibile che tuttavia attrae l'uomo e mette in moto dall'esterno l'interrogare radicale; inconoscibile e allo stesso tempo in grado di rendere

²³¹ J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996 (ed. orig. *Le crime parfait*, Éditions Galilée, Paris 1995).

²³² W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., p. 289.

manifesta tutta la sua profondità; causa di un'inquietudine che l'uomo che interroga però non vuole (o non può?) ignorare; è ciò che si rende evidente e contemporaneamente segreto, è ciò che, ineffabile²³³, sfugge da ciò che inevitabilmente esso stesso attrae e che, inintelligibile ed ermetico, sprona alla comprensione. Il mistero è quindi pura oscillazione.

In sintesi, l'essenza del da-dove è espressa mediante l'analogia con il concetto di mistero in poche, significative parole:

“il da-dove “possiede un'incomprensibile profondità, che a un tempo inquieta e affascina il pensiero, in quanto evidenza e segretezza vi entrano in gioco in modo tale che il loro confine è mobile, e in quanto, alla fine indecifrabile, si mantiene in oscillazione”.

Per questi motivi il termine che Weischedel analizza è giudicato idoneo ad esprimere analogicamente l'essenza del da-dove della problematicità. Il da-dove, punto di fuga di ogni riflessione umana che tenti di sondare gli ingranaggi reconditi del reale problematico, ed estremo approdo dell'interrogare scettico, è quindi un mistero. Il pensiero intuisce che si cela “qualcosa” dietro la realtà problematica, ma di questo è concesso dire che si tratta di un mistero che “appare

²³³ Il termine rimanda alla riflessione di Eriugena, il quale sostiene che sull'“ineffabile” niente può essere detto. Cfr. *Iohannis Scotti seu Eriugene Periphyseon, Liber primus*, a cura di E.A. Jeauneau, Turnhout, Brepols 1996.

nascosto”²³⁴, di un ap problematico al di sopra di ogni problematicità ; la forma dell’essere di ciò che si nasconde è invece inaccessibile al conoscere umano. L’analogia con il concetto di mistero è contenutisticamente ricca ed efficace, tuttavia Weischedel ritiene che in essa non si renda pienamente giustizia al carattere fondamentale del da-dove: il suo essere oscillazione tra due estremi.

E’ necessario precisare che tale oscillazione non è sussistente in modo autonomo e non è da concepirsi precedente alla problematicità: essa si manifesta e diviene presente attraverso la problematicità stessa assumendo quindi il carattere di evento. Per questo motivo è opportuno riferirsi al da-dove usando il termine “precedere”: esso permette di eliminare qualunque traccia di staticità dal concetto in questione facendo sì che il da-dove non possa venir considerato un essente a priori del reale problematico. Il *Vonwoher* non esiste come ente sussistente chiuso in sé a cui attribuire, in un momento successivo, il modo d’essere del precedere. Il da-dove può essere compreso dall’uomo esclusivamente come precedere attraverso cui la problematicità si rende evidente. Ora tale precedere si sviluppa – come la problematicità che da esso scaturisce – in tre momenti: essere,

²³⁴ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., p. 291.

non-essere e oscillazione tra i primi due. Esso è pertanto un “perturbare” che rivela all’essente la possibilità del nulla, ma anche un “mantenere nell’essere” ciò che potrebbe, da un momento all’altro, piombare nella voragine del non-essere. L’essere è solamente un aspetto del precedere di Dio – motivo per cui il da-dove non deve essere considerato un ente a sé stante che porta le cose all’essere – così come lo è il suo opposto (il non-essere). “L’ente non è mai puro essere e non è mai puro nulla, ma sempre entrambi, nel modo della problematicità e dell’ondeggiare [*oscillare*]”²³⁵; pertanto si può a ragione sostenere che è soprattutto l’“attuazione dell’oscillazione” a determinare analogicamente il precedere del da-dove. L’oscillazione tra i due estremi è quindi il principale tratto costitutivo del *Vonwoher*, sebbene si debba stare in guardia dal considerarla una sintesi tra i due opposti, all’interno della quale questi vengono meno. L’essere e il non-essere, a livello di definizione concettuale del da-dove, devono infatti essere posti sullo stesso piano dell’oscillazione. Una sintesi hegeliana contraddirebbe l’essenza dell’oscillazione che caratterizza il da-dove.

²³⁵ S. Semplici, *Un filosofo “all’ombra del nichilismo”*, cit., p. 69.

Essere, non-essere e oscillazione non sono un prodotto dell'interrogare radicale umano che vuole a tutti i costi determinare il reale. Essi sono i tre momenti in cui la realtà si struttura che, sempre per analogia, sono stati usati per cogliere l'essenza del da-dove.

Il *Vonwoher* è attualmente l'unico concetto ancora utilizzabile quando si vuol parlare di Dio all'interno di questo nuovo orizzonte teologico, dal momento che non è possibile ignorare le problematiche incontrate dal pensiero filosofico occidentale nello scenario contemporaneo, chiamato a confrontarsi con una situazione di radicale problematicità.

L'analisi weischedeliana della problematicità radicale dà alla luce una teologia filosofica estremamente asettica. L'aridità di un discorso su Dio nell'epoca del nichilismo è un dato di fatto che in parte si poteva prevedere: è il prezzo che l'uomo che interroga radicalmente deve pagare se vuole spingersi fino ai confini invalicabili del pensiero, al di là dei quali quest'ultimo precipita nel vuoto.

Il Dio dei filosofi, l'unico Dio possibile e l'unico Dio pensabile, è il da-dove, concetto che l'analisi della realtà terrena induce ad elaborare quando essa viene essenzialmente riconosciuta come essente, non-essente e oscillante. Dio è il da-dove di tali momenti del reale; Dio è dunque, analogicamente, l'Essere, il Nulla e l'oscillazione tra i due. Il conoscere umano può quindi solo dichiarare che Dio è l'oscillazione

assoluta che produce l'oscillare di tutta la realtà. L'esito dell'indagine non lascia spazio ad altro ed il discorso filosofico oggettivamente verificabile non può andare oltre. L'interrogare radicale ha esaurito il suo potenziale e nient'altro può essere preteso se non ci si vuole inabissare in una speculazione che recide il suo legame con l'esperienza. Da questo momento qualunque passo ulteriore porterebbe l'uomo a sconfinare in territori inaccessibili alla mente umana facendolo allontanare dall'esperienza della problematicità radicale – solida base che non deve essere abbandonata; metaforicamente, l'uomo ormai sa che non può guardare il sole ad occhio nudo.

Al cospetto di questo “buco nero” epistemologico si delinea l'unica possibile conclusione: Dio “è presumibilmente più vasto di quanto lo spirito umano di lui *possa* comprendere; Così alla fine in luogo del discorso subentra il silenzio”²³⁶.

²³⁶ W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol III, cit., Ivi, p. 303.

Conclusioni

L'interrogare radicale è il più autentico, ragionevole e audace atteggiamento filosofico che l'uomo contemporaneo può decidere di adottare nell'età del nichilismo. Nell'ottica di Weischedel ciò permette al filosofare di manifestare in modo compiuto e definitivo la sua più profonda essenza. Si è visto come la scepsi che tutto problematizza sia, in definitiva, una indefessa ed ostinata ricerca di una risposta al mistero dell'esistenza; il procedere del *radikales Fragen* non si arresta neanche quando la problematicità radicale che esso incontra a fondamento delle strutture ultime della realtà sembra configurarsi come l'ultimo approdo dell'interrogare stesso.

L'interrogare è l'arma potente usata dallo scettico contemporaneo sia per demolire ogni risposta non adeguata, sia per impostare quello che è stato definito un nichilismo "aperto". L'interrogare dello scettico è soprattutto ciò che conduce il pensiero umano a legittime ed indiscutibili verità. La riflessione di Weischedel si sviluppa con lentezza; ogni passo in avanti è compiuto con la consapevolezza di chi sa esattamente dove è possibile camminare. Oltre ogni iniziale aspettativa, Weischedel risponde alla fine in modo positivo alla

domanda sulla possibilità di una teologia filosofica oggi. Tale discorso su Dio è possibile unicamente a partire dalla consapevolezza della problematicità radicale: Dio è il da-dove di essa, è l'oscillazione assoluta che rende possibile tutto ciò che l'uomo è giunto a problematizzare. Il "Dio dei filosofi" non è la risposta che tutti cercano: un esplicito esempio è rappresentato da Pascal, il quale considera il Dio "dei filosofi e dei sapienti"²³⁷ una concezione che deve essere respinta, in quanto esso non è che "un Dio del discorso, una figura retorica, comprensibile solo per analogia con le caratteristiche dell'unico Dio autentico"²³⁸. Ciononostante la teologia filosofica di Weischedel, conseguenza logicamente inevitabile nonché coronamento del filosofare, risponde – in un modo che probabilmente lascerà il credente insoddisfatto – alla domanda che da sempre l'uomo rivolge a se stesso.

L'esperienza della problematicità (con tutte le sue implicazioni), oltre che essere il punto di partenza per un illuminante discorso su Dio che non sembrava più possibile nel panorama nichilistico attuale, fornisce lo spunto per molte considerazioni a livello antropologico. Tra queste,

²³⁷ B. Pascal, *Pensieri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 96 (ed. orig. *Pensées*, 1669).

²³⁸ P. Bourdieu, *Il Dio dei filosofi*, trad. it. a cura di L. De Marchi – A. Baldini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 6 (ed. orig. *Le Dieu des philosophes*, Les Éditions du Cerf/Fides, 1989).

particolare rilievo potrebbe essere attribuito ad un discorso sulla libertà umana. Weischedel tratta l'argomento inserendolo nella parte della riflessione dedicata all'etica, giungendo a definirla come il "possesso di un margine di movimento per poter compiere una scelta, all'interno del quale l'uomo può determinarsi a partire da se stesso"²³⁹. Potrebbe essere interessante contestualizzare il discorso sulla libertà dell'uomo all'interno di tutto ciò che la scepsi weischedeliana ha inferito nell'ambito della teologia filosofica, al fine di darne un'interpretazione ulteriore e ancora più generale.

La premessa è sempre la stessa: il pensiero, sulla base dell'esperienza filosofica fondamentale, riconosce che tutto (la realtà e il soggetto pensante stesso) è radicalmente problematico e che non vi è alcuna verità all'infuori di questa. La problematicità manifesta se stessa nell'oscillazione tra gli estremi. Tutto è e tutto potrebbe non essere; tutto ha senso e tutto non ce l'ha. L'uomo, parte di questa realtà problematica, è anch'egli oscillazione. Libertà da questo punto di vista è uno stato mentale frutto di un particolare tipo di rapporto del pensiero con se stesso: è accettare (in un momento potenzialmente successivo alla comprensione) la problematicità radicale,

²³⁹ W. Weischedel, *Etica scettica*, trad. it. a cura di R. Garaventa, Il melangolo, Genova 1998, p. 145 (ed. orig. *Skeptische Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976).

l'oscillazione che essenzialmente caratterizza l'essente, e il fatto che non vi è altra verità.

Che ripercussioni può avere la non-accettazione della problematicità del reale nella vita dell'essere umano? Innanzitutto è opportuno ricordare come la ragione tenda per natura alla comprensione e alla ricerca di assoluti. Per questo motivo l'uomo da sempre cerca di concettualizzare, schematizzare, comprendere e definire se stesso e il mondo. Tale ambizione è inequivocabilmente velleitaria. Non si può definire con il mero linguaggio umano ciò che per natura è oscillazione. Assecondare questa tendenza equivale a creare delle gabbie all'interno delle quali l'uomo decide di rinchiudersi. L'uomo si rende schiavo di una ragione che non riconosce i propri limiti e tale inarrestabile ricerca di certezze è probabilmente la causa della sua infelicità.

La ragione che cerca definizioni è paragonabile all'immaginazione che tenta di ricondurre le figure amorfe delle nuvole ad immagini conosciute. Il noto è generalmente lo strumento di cui si fa uso per determinare l'ignoto. Ma l'uomo e il reale nel suo complesso, in quanto pura oscillazione, non possono essere definiti mediante sterili e riduttivi costrutti linguistici elaborati per ragioni di convenienza sociale. In quest'ottica qualunque concetto non è che una

rappresentazione mentale artificialmente costruita allo scopo di creare un equilibrio all'interno dell'oscillazione. Già Socrate aveva intuito la difficoltà di giungere alla “definizione”: il suo possibile errore consisteva nel fatto che egli desse per scontato l'esistenza di concetti da portare alla luce (attraverso la maieutica) mentre quello che qui si sostiene è la tesi opposta, ovvero che il concetto è un prodotto dell'uomo che non comprende la problematicità radicale – o tenta di risolverla. La ragione con l'obiettivo di appagare se stessa allontana sempre di più l'uomo dalla verità (e quindi dalla libertà).

Per questo definire la problematicità come “assolutamente insuperabile”²⁴⁰ sottintende un approccio sbagliato alla questione: significa che c'è stato un precedente tentativo di superarla per risolverla nel superamento; ma questo significa non voler accettare il fatto che essa è per definizione insuperabile. Un errore umano di questo tipo è comunque comprensibile: ciò che è stato trovato con serendipità (l'essenziale ed imprescindibile oscillazione della problematicità) durante la ricerca della soluzione dell'enigma, è una verità inizialmente scomoda da accettare.

²⁴⁰ A. Brancaforte, *Dio e la problematicità*, Edigraf, Catania 1963, p. 294.

Se si considera l'aspetto psicologico della questione si riscontra un'ulteriore difficoltà, che viene dall'esterno ed è rappresentata dalla società contemporanea: il mondo non accetta nuvole amorphe, ma pretende definizioni puntuali. La società vuole ruoli e personaggi definiti. L'uomo pertanto si vede costretto a violentare la sua natura oscillante e priva di vincoli per essere accettato da un contesto in cui la libertà esiste, ma in forma illusoria; libertà, nello scenario contemporaneo, significa solo libertà di scegliere che tipo di ruolo interpretare e di quale personaggio vestire i panni.

Libertà, nel panorama filosofico-scettico attuale, è capire che la scelta (anche se "libera") implica comunque il venir meno di uno dei termini che rendono possibile l'oscillazione. L'autentica libertà dell'uomo consiste dunque nel prendere coscienza e, successivamente, accogliere la problematicità radicale della realtà che si palesa nell'oscillazione; nell'accettare che egli stesso è parte di tale problematicità rifiutando ogni altra illusoria (nonché inutile) verità da parte del mondo e da parte di se stesso.

Libertà è prendere congedo, a posteriori, da ogni scelta, definizione, concetto di identità. Il "congedo" è definito da Weischedel come quell'atteggiamento fondamentale che deve essere adottato una volta che l'interrogare radicale giunge ai confini ultimi dello scibile

umano²⁴¹. Esso non implica che l'uomo rinunci ad operare: tuttavia prendere atto della problematicità significa ridimensionare radicalmente obiettivi, ideali ed aspettative poiché è ormai noto il carattere problematico di ogni cosa e di ogni posizione.

Nella prospettiva teologico-filosofica vi è un ultimo e più profondo significato di congedo: esso è la rinuncia definitiva al desiderio di voler penetrare in quel mistero che non ci è dato conoscere. Ritorna qui il tema – riproposto in chiave contemporanea, sulle basi dello scetticismo radicale – dell'irrimediabile sproporzione tra *mens*, comprensione umana e *Deus* presente nel pensiero di Nicola Cusano. La natura di Dio (il da-dove weischedeliano), essendo per definizione essenzialmente diversa da tutto ciò che può essere conosciuto, non potrà in alcun modo essere compresa dalla mente umana. L'uomo può però realizzare se stesso attraverso la consapevolezza di tale sproporzione, una *docta ignorantia* che non deve essere considerata rassegnazione²⁴². Congedo significa quindi prendere atto del fatto che non si potrà mai sapere sulla condizione di possibilità dell'“eterna

²⁴¹ Cfr. W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi*, vol. III, cit., pp. 325-326.

²⁴² Cfr. C. Catà (a cura di), *Nicola Cusano: filosofo dell'Infinito e vescovo-predicatore nel Tirolo del Quattrocento*, in *Nicola Cusano. Sermoni sul Dio inconcepibile*, Il melangolo, Genova 2012, pp. 8-9.

tempesta che nessuno governa”²⁴³ niente più del fatto che essa è un mistero.

Si ribadisce ancora una volta il carattere essenziale della teologia filosofica di Weischedel rispetto alle imponenti dimostrazioni dell'esistenza di Dio del passato. Tuttavia, l'aridità della riflessione weischedeliana potrebbe essere in realtà solo apparente: la percezione improvvisa della problematicità del reale causa una vertigine estrema nell'uomo che la esperisce. L'esperienza fondamentale della problematicità, nella sua immediatezza, catapulta l'uomo di fronte alla nuda verità dell'essere: tutto è enigma, tutto è misteriosamente sospeso sugli abissi insondabili del nulla. Ciò può essere esperito semplicemente osservando “senza filtri” la totalità delle cose nel loro complesso: in tal modo, alla fine, la presunta freddezza dell'interrogare radicale lascia il posto ad un'emozione travolgente:

“quando ci coglie un attimo in cui le cose sprofondano, il mondo diviene trasparente e ci si chiede, spaventati, se queste cose e questo mondo siano poi veramente, e se noi stessi esistiamo effettivamente all'interno di questa realtà che dilegua. Lo sguardo rivolto al puro essere delle cose, del mondo e del sé, finisce così nell'esperienza della possibilità del nulla, e quest'esperienza si compie non sotto forma di un freddo ragionamento dell'intelletto, bensì di un'intima commozione”²⁴⁴.

²⁴³ Jean Paul, *“Discorso del Cristo morto, il quale, dall'alto dell'edificio del mondo, proclama che non vi è Dio alcuno”*, cit., p. 27.

²⁴⁴ Ivi, p. 250.

Bibliografia

Opere di W. Weischedel:

- W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*. Ein Versuch, Klostermann, Frankfurt/Main 1933.
- W. Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Meiner, Leipzig 1939.
- W. Weischedel, *Blaise Pascal. Grösse und Elend des Menschen. Aus den "Pensées"* (1947), Insel-Verlag, Frankfurt/Main 1979.
- W. Weischedel, *Eduard Mörike, Band, Gedichte und Nachdichtungen*, Bitter, Recklinghausen 1949.
- W. Weischedel, *Die Tiefe im Anlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1952.
- W. Weischedel, *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Insel-Verlag, Frankfurt/Main 1956.

- W. Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, Aufsätze und Vorträge, de Gruyter, Berlin 1960.
- W. Weischedel, *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, de Gruyter, Berlin 1960.
- W. Weischedel, *Der Zweispalt im Denken Fichtes*, de Gruyter, Berlin 1962.
- W. Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in "Evangelische Theologie", n. 5, München 1962, pp. 233-249.
- H. Gollwitzer – W. Weischedel, *Credere e pensare. Due prospettive a confronto*, trad. it. di R. Garaventa, a cura di G. Cunico – R. Garaventa, Marietti, Casale Monferrato 1982, (ed. orig. *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965).
- W. Weischedel, *Denker an der Grenze. Paul Tillich zum Gedächtnis*, de Gruyter, Berlin 1966.
- W. Weischedel, *La filosofia dalla scala di servizio. I grandi filosofi tra pensiero e vita quotidiana*, trad. it. di M. Ophälders, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996 (ed. orig. *Die philosophische Hintertreppe*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1966).

- W. Weischedel, *Philosophische Grenzgänge*, Vorträge und Essays, Kohlhammer, Stuttgart 1967.

- W. Weischedel, *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

- W. Weischedel, *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

- W. Weischedel, *Il Dio dei filosofi. Fondazione di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, I-III, trad. it. di S. Brusati, R. Brusotti, L. Mauro, C. Reinberg, a cura di L. Mauro, Il melangolo, Genova 1988-1995 (ed. orig. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, I-II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971).

- W. Weischedel, *Kant-Brevier*, Insel-Verlag, Frankfurt/Main 1974.

- W. Weischedel, *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, trad. it. di F. Caracciolo Pieri, a cura di W. Müller-Lauter, il melangolo, Genova 1979 (ed. orig. *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, de Gruyter, Berlin-New York 1976).

- W. Weischedel, *Etica scettica*, trad. it. a cura di R. Garaventa, Il melangolo, Genova 1998 (ed. orig. *Skeptische Ethik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976).

Letteratura critica su W. Weischedel:

- A. Caracciolo, *Introduzione a Il problema di Dio nel pensiero scettico*, trad. it. cit.
- G. Cunico, *Introduzione a Credere e pensare ("Un dialogo sotto il segno del nichilismo")* trad. it. cit.
- P. De Vitiis, recensione a *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, in "Archivio di Filosofia", n. 2-3, Padova 1979, pp. 249-252.
- R. Garaventa, *Scetticismo ed etica nel pensiero di Wilhelm Weischedel*, in "Giornale di Metafisica", n.10, Genova 1988, pp. 71-100.
- R. Garaventa, *Nichilismo, teologia ed etica. Saggio su Wilhelm Weischedel*, Milella Editore, Lecce 1989.
- R. Garaventa, *Esperienza metafisica ed esperienza della problematicità radicale in Wilhelm Weischedel*, in V. Russo (a cura di), *La questione dell'esperienza*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991.
- L. Mauro, *Aspetti e problemi del "radikales Fragen" nella teologia filosofica di W. Weischedel*, in "Università di Sassari. Memorie del Seminario di Storia della Filosofia della Facoltà di Magistero", Sassari 1984, pp. 5-23.

- G. Ros, *Esistenzialismo e misticismo in Weischedel. Le fasi di elaborazione della teologia filosofica*, in *Filosofia e Teologia*, (2002/2).
- S. Semplici, *Un filosofo “all’ombra del nichilismo”: W. Weischedel*, Editore Armando Armando, Roma 1984.

Altre opere consultate:

- A. Agostino, *La vera religione*, trad. it. di M. Vannini, Mursia, Milano 1987 (ed. orig. *De vera religione*, 389-390).
- A. Alessi, *Sui sentieri dell’assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, LAS, Roma 1997.
- L. Amoroso – R. Cristin – C. Esposito – A. Fabris – M. Ruggenini – L. Samonà – F. Volpi, *Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Aristotele, *Metafisica Libro XII*, trad. it. di C. Angelino, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1995 (ed. orig. *Aristoteles Metaphysik XII*, a cura di H.G. Gadamer, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1970).
- J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore,

Milano 1996 (ed. orig. *Le crime parfait*, Éditions Galilée, Paris 1995).

- Benedetto XVI, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, trad. it. di E. Coccia, Marcianum Press, Venezia 2007.
- G.M. Bertin, *La morte di Dio. Ipotesi teologica ed utopia nietzschiana*, Armando Armando Editore, Roma 1973.
- P. Bourdieu, *Il Dio dei filosofi*, trad. it. a cura di L. De Marchi – A. Baldini, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992 (ed. orig. *Le Dieu des philosophes*, Les Éditions du Cerf/Fides, 1989).
- A. Brancforte, *Dio e la problematicità*, Edigraf, Catania 1963.
- M. Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazione sul rapporto tra religione e filosofia*, trad. it. di U. Schnabel, Mondadori, Milano 1990 (ed. orig. *Gottesfinsternis*, Manesse Verlag, Zürich 1953).
- A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. it di A. Borelli, Bompiani, Milano 2011 (ed. orig. *Le Mythe de Sisyphe*, Éditions Gallimard, Paris 1942).

- A. Caracciolo, *Heidegger e il nichilismo*, in *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida Editori, Napoli 1976.

- C. Catà (a cura di), *Nicola Cusano: filosofo dell'Infinito e vescovo-predicatore nel Tirolo del Quattrocento*, in *Nicola Cusano. Sermoni sul Dio inconcepibile*, Il melangolo, Genova 2012

- Dionigi Areopagita, *Gerarchia celeste* in *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano, Bompiani 2009 (ed. orig. *De coelesti hierarchia*).

- H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini – M. Mori, Le Lettere, Firenze 2011.

- A. Fabris, *Tre domande su Dio. Un “game book” filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1998.

- A. Fabris, *Ragione, verità, religione* in AA. VV., *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Annuario di filosofia a cura di V. Possenti, Edizioni Angelo Guerini, Milano 2009.

- A. Fabris – A. Cimino, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009.

- A. Fabris, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012.

- O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli, Roma 1997.

- L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the early history of natural theology*, Routledge, London-New York 1990.

- E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. it. M.A. del Torre, BUR, 2011 (ed. orig. *La philosophie au moyen âge*, Paris 1952).

- A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Bocca, Milano 1953 (ed. orig. *Sein und Zeit*, 1927).

- M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica?* trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001 (ed. orig. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/Main 1929).

- M. Heidegger, *Lettera sull'Umanismo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995 (ed. orig. *Über den Humanismus*, Frankfurt/Main 1947).

- M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987 (ed. orig. *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1976).

- C. Hughes, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Karl Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, trad. it di F. Costa, Longanesi, Milano 1970 (ed. orig. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962).
- Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia 1997 (ed. orig. *Des todten Shakespear's Klage unter todten Zuhörern in der Kirche, daß kein Got sei; Entwürfe; Rede des todten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei; Der Traum in Traum*).
- P. Johnson, *La ricerca di Dio*, trad. it. di C. Valenti, Neri Pozza, Vicenza 1996 (ed. orig. *The Quest for God: A Personal Pilgrimage*, Weidenfeld & Nicolson/HarperCollins USA).
- H. Jonas, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, trad. it. a cura di E. Spinelli, il melangolo, Genova 2001 (titolo orig. *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and Notion of God*, dattiloscritto preparato per una conferenza tenutasi il 5 marzo 1970 presso la Columbia University).
- H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1997, (ed. orig. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Verlag, 1984).

- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1995, (ed. orig. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787).

- I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. a cura di P. Martinetti, Rusconi, Milano 1995, (ed. orig. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783).

- I. Kant, *La Critica della Ragion Pratica*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993 (ed. orig. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

- I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari, 1980 (ed. orig. *Die Religion innerhalb der Grenzen der glosse Vernunft*, 1793).

- H. Küng, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, trad. it. di G. Moretto, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1979 (ed. orig. *Existiert Gott?*, R. Piper & Co. Verlag, München 1978).

- K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 2000 (ed. orig. *Skepsis und Glaube* 1951, pubblicato nel volume di K. Löwith *Wissen, Glaube und Skepsis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956).

- K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, trad. it. a cura di A.L. Künkler Giavotto, Morano Editore, Napoli 1967 (ed.

orig. *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der Geschichtlichen Existenz*, W. Kohlhammer, 1960).

- S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- A. Minerbi Belgrado, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento: Pierre Jurieu e dintorni*, F. Angeli, 2008.
- M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2008.
- F. Nietzsche, *Idilli di Messina, La gaia scienza, Scelta di frammenti postumi* (1881-1882), trad. it di M. Montinari – F. Masini, a cura di G. Colli – M. Montinari, Mondadori, Milano 1971 (ed orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882).
- F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, trad. it di S. Giametta, Adelphi, Milano 1979 (ed. orig. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878-1879).
- F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1978 (ed. orig. *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881).

- F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli – M. Montinari, Adelphi, Milano 1971.

- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2011 (ed. orig. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885).

- F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheid*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, (ed. orig. *Der europäische Nihilismus*).

- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Rusconi, Milano 2010, (ed. orig. *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882).

- F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2002 (ed. orig. *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888).

- F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 2011 (ed. orig. *Wie man wird, was man ist*, 1888).

- F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, trad. it. a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2011 (ed. orig. *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888).

- B. Pascal, *Pensieri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992 (ed. orig. *Pensées*, 1669).

- M. Ravera – G. Garelli, *Lettura della Critica della ragion pura di Kant*, UTET Libreria, Torino 1997.

- A. Rigobello – O. Todisco – G. Zarone – f. Pellecchia, *Dio oltre i saperi. Tra teologia e filosofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

- B. Russell, *Perché non sono cristiano*, trad. it. di T.B. Cantarelli, TEA, Milano 2003 (ed. orig. *Why I Am not a Christian*, trascrizione del dibattito tra il teologo F.C. Copleston e B. Russell trasmesso nel 1948 dal Terzo Programma della BBC).

- J.L. Schellenberg, *Lo scetticismo come inizio della religione*, a cura di A. Fabris, Edizioni ETS, Pisa 2010.

- A. Schopenhauer, *O si pensa o si crede. Scritti sulla religione*, trad. it. di B. Betti – A. Verrecchia, BUR, Milano 2008.

- M.F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia 1946.

- S. Simonetta, *Senza Parole. Il tema dell'indicibilità di Dio nella riflessione medievale*, Edizioni Unicopli, Milano 2011.

- S. Stewart-Williams, *Il senso della vita senza Dio. Prendere Darwin sul serio*, trad. it. di E. Rini, a cura di M. Mori, Espress 2011 (ed. orig. *Darwin, God and the Meaning of Life. How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, Cambridge University Press, 2010).

- P. Vignaux e AA. VV., *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études Augustiniennes, Paris).

- F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il Prof. Adriano Fabris, relatore di questa tesi, per la grande disponibilità e cortesia dimostratemi durante questi anni, e per tutto il supporto fornito nello studio di una materia che ha il potere di far vedere il mondo con occhi diversi.

Ringrazio i miei genitori per l'appoggio economico e soprattutto morale senza il quale non avrei raggiunto questo traguardo; ringrazio in particolare mia madre per la sua pazienza e per il sostegno incondizionato in tutte le mie decisioni; per aver capito quanto sia importante per me studiare questa disciplina, comunemente considerata astratta e inconsistente, ma che in cinque anni mi ha cambiata giorno dopo giorno.

Ringrazio tutti i miei amici, compagni di studio e di vita, per aver vissuto con me quest'avventura.